

SELECTÆ

QUÆSTIONES THEOLOGICÆ.

TOMUS SECUNDUS.

DE

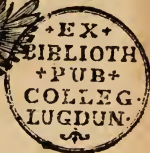
ENTE SUPERNATURALI.



Auctore P. JOANNE GUILLEMINOT, *Mombarræo, Societatis* IESU, *Sacræ Theologiæ Doctore, ac Professore.*







DIVIONE,
Apud JOANNEM RESSAYRE,
Typographum & Bibliopolam,
è regione Collegii.

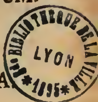
M. DC. LXXXII.
Cum Superiorum Facultate.



INDEX

QUÆSTIONUM ET SECTIONUM.

TOMI SECUNDI.



SECTIO PRIMA

De Ente Supernaturali in genere.

QUÆSTIO SECUNDA.

ã

QUÆSTIO TERTIA.

QUÆTIO QUARTA.

De objecto formali & ultimato fidei.

QUÆSTIO QUINTA.

De actu fidei.

QUÆSTIO SEXTA.

QUÆSTIO SEPTIMA.





SELECTÆ QUÆSTIONES THEOLOGICÆ.

SECUNDA PARS.

DE ENTE SUPERNATURALI.



POST ſpectatum ſecundùm ſe Deum, ſeu quoad eſſentiam, attributa, & perſonas, Theologia ipſum conſiderat ut principium eorum quæ ad extra produxit. Et quia inter illos effectus, ſupernaturalia ſuperiorem locum tenent, magiſque auctoris infinitam virtutem produnt, ad illa potiſſimùm Theologiæ conſideratio ſe extendit. Quare hîc agendum de ente ſupernaturali. Et primò quidem de illo in genere; deinde in particulari de ſpecialibus entibus quæ ſub illo univerſali genere continentur.





QUÆSTIO PRIMA.

De Ente Supernaturali in genere.

SECTIO PRIMA.

Quid sit Ens Supernaturale.

1. UT rectè quæstio instituatur, sciendum est haberi quidem de ente supernaturali conceptum qui ei certò, & necessariò convenit, sed illum ita constantem conceptum esse tantùm descriptivum. Id autem de quo controversia esse potest, est quænam sit ratio primariò constitutiva supernaturalitatis, ex qua fluit omnis proprietas entis supernaturalis, & quidquid ei, quà tali, necessariò convenit.

2. Conceptus ille certus, & ab omnibus receptus est, quòd ens illud, quod dicitur supernaturale, superet omnem virtutem, & exigentiam naturæ, ita-ut nulla substantia creata illud possit aut efficere, aut mereri, aut illud quasi sibi debitum postulet: sed tantùm ad illud aut habendum, aut producendum, à Deo elevari possit. Et per se patet hanc notionem non dari per aliquid maximè intimum rei. Nam hoc posito quod ita superet vires

naturæ, quæri poteſt unde habeat quod taliter illas ſuperet. Et ſic propoſita quæſtione,

3. Dico primò, Id quo ens in ſubſtantia ſupernaturale excedit omnem naturæ vim, & conſtituitur in eſſe ſupernaturalis, conſiſtit in hoc quòd tale ens poſſeſſionem Dei, & unionem immediatam cum eo ut in ſe eſt, aut formaliter conſtituat, ut unio hypoſtatica & viſio beatifica, aut ad talem poſſeſſionem unionémque diſponat, ut habitus actúſque virtutum infuſarum, & omnia dona ſupernaturalia, atque auxilia; quæ de ſe ad viſionem Dei obtinendam ordinantur, & ad eam promerendam ſufficientiam aliquam, ſaltem remotam conferunt, ita-ut homo talibus inſtructus donis, atque auxiliis, ſi conformiter ad ea agere velit, iiſque ulteriùs ſemper, atque ulteriùs correſpondere, neque ex parte ſua deeſſe, ad illam tandem viſionem ſit perventurus. Ita multi Theologi.

4. Probatur primò ex ſcriptura, quæ dona Dei & bona ſupernaturalia per ordinem ad participationem aliquam divinitatis explicat. 2. Petr. 1. *Maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Et 1. Joan. *Ut ſocietas noſtra ſit cum Patre & Filio ejus Jeſu Chriſto.*

5. Probatur ſecundò ratione morali, quia poſſeſſio Dei quâ ens creatum vel fiat Deus, vel Deo, ut in ſe eſt viſo, fruatur, debet eſſe effectus dignationis divinæ. Hæc autem dependentia à dignatione Dei ſupponit talem poſſeſſionem, atque unionem non poſſe ab ullo ente creato obtineri abſque eo quòd tale ens à Deo ſupra vires omnes ſibi proprias, ſuæque naturæ exigentiam elevetur. Itaque poſſeſſio illa atque unio cum Deo, ut in ſe eſt, eſt aliquid quod per ſe vires omnes naturæ etiam creabilis ſuperat, & ſupernaturalitatem primariò conſtituit. Unde & quæ cum illa connexionem habent, ſunt quoque naturæ ſecundum ſe impoſſibilia.

6. Probatur tertiò, quia ex natura rei, quod convenit omnibus ſpeciebus ſub aliqua ratione generica contentis, per ſe convenit rationi illi genericæ. Atqui omnibus ſpeciebus participationis, ſeu unionis immediatæ cum Deo ut in ſe eſt, convenit ſuperare abſolutè & ſimpliciter omnes vires, & exigentiam omnis naturæ creatæ, aut creabilis: & excellentia ipſa talis participationis atque unionis eſt cauſa ejuſmodi exceſſûs. Ergo tale participationis atque unionis genus eſt id quod per ſe excedit omnem vim naturæ creatæ, aut creabilis, quódque fundat habitudinem ad ſupremam, & increatam cauſam, ac

proinde quod primariò supernaturalitatem in substantia constituit. Major per se patet, quia cum species omnes simul sumptæ exæquent, & exhauriant genus, quidquid illis omnibus convenit, generi per se atque adæquatè sumpto convenit, & nulla ex parte ei deesse potest. Minor probatur, quia participatio Dei ut in se est, seu unio immediata cum illo per se sumpto, vel est substantialis, ut in Christo; vel accidentalis, ut in beatis Deum videntibus. Utraque autem ratione suæ excellentiæ superat omnes vires naturæ creatæ, aut creabilis, & Deum respicit ut causam sui particularem, communicantem se ultra omnem exigentiam subjecti uniti, aut videntis. Ergo talis excessus supra vim omnem naturæ, etiam creabilis, & habitudo ad Deum ut causam particularem, convenit omnibus speciebus participationis, atque unionis immediatæ cum Deo.

7. Hujus syllogismi minor probatur, quia primò quidem quod attinet ad unionem hypostaticam, ipsa est res maximè divina: & si quod est bonum naturæ maximè perfectivum supra omnem ejus exigentiam, & quod à Deo solo produci possit, id præ aliis omnibus convenit tali unioni, quâ nihil absolutè melius extra Dei esse necessarium dari potest. Negari autem non potest Deum, cujus omnipo-

tentia eſt infinita, aliquid poſſe quod ſuperet omnem naturæ ſeu ſubſtantiarum creabilium exigentiam. Quoad viſionem autem beatificam, excellentia ejus ſupra omnis ſubſtantiæ creatæ, aut creabilis naturales vires probata eſt tom. 1. quæſt. 4. ſect. 1. ex ſcriptura, & Patribus, nec non rationibus, in quibus hoc præcipuum eſt quòd cum naturaliter objectum cognitum ſit in cognoſcente per cognitionem ejus ſecundum modum cognoſcentis, impoſſibile ſit omni ſpiritui creato tranſcendere naturaliter modum cognoſcendi ad ſimilitudinem entis potentialis, ſicut impoſſibile eſt homini tranſcendere modum cognoſcendi ad ſimilitudinem entis corporei, ſeu cum aliqua ſimilitudine ac proportione ad res corporeas ac ſenſibiles. Hinc nullum ens creatum naturaliter poterit Deum aliter cognoſcere, quàm per modum entis potentialis. Hoc autem repugnat viſioni intuitivæ entis per eſſentiam, de cujus viſionis ratione eſt ipſum prout in ſe eſt, repræſentare.

8. Sic probata impoſſibilitate abſoluta attingendæ per ſolas naturæ vires unionis immediatæ cum Deo, ut in ſe eſt, ſequitur ea quoque omnia quæ ad aliquam unionis immediatæ ſpeciem, etſi tantùm accidentalem, in viſione Dei conſiſtentem ducunt, & ad eam obtinendam, aliquam

sufficientiam, etiam remotam conferunt, esse omni naturæ creabili secundum se sumptæ impossibilia, ac proinde supernaturalia: quia cum naturaliter impossibilis est finis, impossibilia quoque sunt naturaliter media quæ de se ad illum finem ducunt, & ad eum obtinendum vim aliquam sufficientem, etsi remotam conferunt. Quia igitur gratia tum habitualis, tum actualis, & omnia illa, saltem remotè ducunt ad visionem beatificam, & homini ad eam acquirendam sufficientiam aliquam conferunt, si nimirum velit donis, etiam non justificativis, sed ad justificationem disponentibus & conferentibus uti, hæc omnia in sua entitate supernaturalia sunt.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicitur primò, Amor naturalis Dei tam immediatè unit animam Deo, quàm supernaturalis, siquidem tam immediatè movetur bonitate divina propter se, quam supernaturalis. Ergo conjunctio immediata cum Deo non est ratio formaliter constitutiva supernaturalitatis. Ita P. Ripalda lib. 1. de ente supernaturali disp. 4. sect. 2.

2. Respondeo supernaturalitatem amo-

ris qui in ſtatu viæ exercetur, non peti, ut hæc ſupponit objectio, ex immediatione quâ movetur, ſeu cauſatur ille amor bonitate Dei propter ſe, quia iſta conjunctio non eſt cum Deo propoſito ut in ſe eſt, ſed peti ex eo quòd amor ille ducat & conferat ad acquirendam unionem immediatam cum Deo prout in ſe eſt: quæ unio in ſola patria habetur per viſionem intuitivam & per amorem à Deo ut in ſe eſt, ejúſque viſa, ac movente præſentia cauſatum. Et per ſolam ejuſmodi vim conferendi ad illam unionem, omnes actus ſupernaturales viæ, ſuam habent ſupernaturalitatem: ita-ut excellentia quæ hanc facit ſaltem remotam ſufficientiam, ſit id quod in illis per ſe ſuperat omnes naturæ ſecundùm ſe ſumptæ vires. Nulli autem actus naturales, quantumvis boni intra illud genus, ad hoc conferre poſſunt, aut aliquid habere meriti, ut poſtea oſtendetur. Unde amor naturalis, etſi non per aliud à bonitate Dei, at aliter quàm in ſe eſt propoſiti, motivum cauſatus, non eſt ſupernaturalis.

3. Inſtabis ex eodem Ripalda, Amor naturalis poteſt procedere ex viſione intuitiva Dei. Itaque per actum naturalem erit unio cum Deo ut in ſe eſt: ac proinde talis unio non eſt conſtitutiva ſupernaturalitatis.

4. Reſpondeo negando à viſione Dei

intuitiva alium posse procedere amorem quàm supernaturalem, ad quem quidem tota vis naturalis animæ concurret, sed quia concurret cum principiis supernaturalibus, nempe cum lumine gloriæ, & cum Deo ut causa particulari talis amoris, ideo simpliciter, & absolutè erit supernaturalis, id est non à sola natura, & concursu ei naturaliter debito procedens. Hinc si ponamus Deum cum homine vidente ipsum intuitivè, nolle concurrere ad amorem supernaturalem, dico nullo modo concursurum, quia concursus merè naturalis esset concursus, & non esset, siquidem esset cooperatio ad aliquid inattingibile per vires naturales, & concursum eis naturaliter debitum.

5. Declaratur hoc à pari in ipsa Dei visione. Nam licet, ut homo videat Deum, nihil ex parte objecti absolutè requiratur, nisi præsentia ejus physica, quæ nullibi deesse potest; quia tamen non est naturaliter attingibilis Deus prout in se est, ab ullo ente creato, ideo per nullum concursum naturalem videri potest, & necessarius est concursus supernaturaliter effectivus visionis. Pari ergo modo, licet in homine vidente Deum, nihil ad amorem ex illa visione aptum sequi requiratur ex parte objecti ultra propositionem ejus factam per illam visionem, quia tamen tanta re-



quiritur virtus ad efficiendum qui inde procedat amorem, quanta ut taliter Deus cognoſcatur, ideo non poterit à voluntate effici ille amor per ullum concurſum merè naturalem, ſed neceſſarium erit ut Deus tanquam cauſa particularis effectiva coagat ſupernaturaliter actione ſpeciali, ſibi elevanti propria. Et alioqui voluntas ſine actu circa Deum ut in ſe eſt, remanebit, ſicut ſine elevatione ſupernaturaliter effectiva, intellectus noſter extra patriam ſine intuitiva Dei cognitione manet: & utrobique impotentia agendi erit ob defectum concurſus ſupernaturalis, qui ſolus inactionem tolleret.

6. Objicitur ſecundò. Apud eundem Ripaldam, loco citato. Ubi Euchariſticum eſt, aut ſaltem eſſe poteſt, intrinſecè ſupernaturale: nec tamen illud creatam ſubſtantiam cum divina conjungit. Ergo ſupernaturalitas non conſiſtit in tali conjunctione. Reſpondeo objectionem falſum ſupponere; nempe quod; Ubi ex genere ſuo ſit forma Phyſicè diſtincta à re locata & loco unde ubicatio illa quæ tali modo rem corpoream in loco conſtituat, dicitur fore ita diverſa ab ubicatione naturali, ut ſit ſupernaturalis. Contra autem eſt, quia Ubi ex genere ſuo non diſtinguitur realiter, nec modaliter à re locata ut connotante locum: quod totum fieri ſine forma



physica superaddita, constat ex eo quòd talis forma suum effectum formalem præsuppositura esset. Cum enim entitas ejus non possit esse nisi in loco, & non possit educi ex subjecto distante, neque in illo distante recipi, oporteret priùs natura quàm educatur, & recipiatur in subjecto, subjectum jam esse in loco cui per ipsam deberet applicari: quod est effectum formæ ipsi formæ præsupponi. Deinde effectum illum formalem sine tali forma esse posse constat ex eo quòd si Deus talem formam destruat, res adhuc ibi futura sit ubi erat, quia nulla causa est cur alibi sit. Nec negari potest quin Deus illam præcisè formam destruere possit aliis omnibus conservatis, quia alia priora sunt ipsâ, at quod est prius, non pendet à posteriori, & ipsa distinctio unius ab alio sufficit ut illud sine hoc divinitus saltem possit existere. Posito igitur quod ubicatio de se, & in genere, non sit aliqua forma physica rei locatæ superaddita, nec Ubi Eucharisticum Corporis Christi erit realiter distinctum ab illo corpore, nihílque dicet præter ipsum Corpus, & species panis & vini quas connotabit: quæ ipsæ per se etiam, sicut & quævis aliæ res, erunt in loco suo, qui illas ambit, & tantùm connotatur ab eis.

7. At, inquies, Ubi Eucharisticum

mirabili modo Corpus Christi constituit sub speciebus: quia partes ejus penetrativè intra se invicem omnes includit, & ipsum totum sub quavis parte specierum ponit. Itaque debet esse aliquid ab illius substantia distinctum: quod cum omnem ejus exigentiam superet, erit intrinsecè supernaturale.

8. Respondeo miracula illa non constitui per ubicationem, quæ illis suppositis, corpus ita affectum hîc vel illic locat: quod est omnino posterius. Penetratio ergo fit per hoc quòd quantitati negatur effectus aliquis formalis secundarius, qui est actualis impenetratio partium. Replicatio autem fit per actionem virtualiter multiplicem, similem ei qua res spiritualis tota in qualibet parte loci quem occupat, producitur: quam non distingui ab ipsa virtualiter multiplici existentia rei, constat ex veriori Philosophia non admittente entitates modaliter distinctas: quam doctrinam ex professo probavi in selectis quæstionibus Philosophicis Physicis q. 2. & 3. Quia igitur ubicatio illa non distinguitur ab illa multiplici existentia rei, quæ ipsi quoque rei identificatur, nihil erit ibi supernaturale nisi quoad modum.

9. Objicitur tertiò apud eundem, actio qua frigus à calore procederet, esset intrinsecè supernaturalis. Ergo supernatu-

ralitas non consistit in conjunctione cum Deo, quæ hîc non inveniretur. Respondeo primò negando possibilem esse talem actionem, quia frustra fingitur in quolibet potestas obedientialis ad quidlibet, quæ esset in re finita, cujusmodi est res omnis creata, immensa quædam virtus ad omnia possibilia. Repugnat autem vis ejusmodi, putà in oculo corporeo, ad videndum Deum: in materia prima, ad creandum Angelum, & causandam effectivè unionem hypostaticam, & similia. Tantúmque verum est, cum aliquid habet vim inchoatam, & incompletam ad aliquem effectum, ut intellectus creatus ad videndum Deum, qui etiam continetur intra objectum talis intellectûs, quod est omne verum, vim illam posse elevari à Deo ad talem effectum: non autem quod non habet talem virtutem, elevabile esse, quia elevatio non dat rei elevatæ vim ad agendum, sed eam supponit, ac complet adjunctivè. Dico autem in calore non esse vim ullam ad producendum frigus, quia calor non potest habere vim ad producendum suum contrarium, nisi quidlibet habeat vim illam extensivè immensam ad quodlibet, cum nihil influat in effectum, nisi in quantum continet ipsum. Quod cum repugnet conditioni finiti entis, talis virtus omnino chymerica est. Pluribus

impugnari solet hæc potentia obedientialis, sed non est hujus loci de ipsa ex professo agere.

10. Respondeo secundò, si frigus à calore procederet, actionem non fore supernaturalem nisi quoad modum, quia actio illa non distinguetur ab ente in se naturali, nempe ab ipso producto frigore, juxta dicta antea.

11. Objicitur quartò, adhuc apud eundem, citato loco, Modus explicandi supernaturalitatem per unionem immediatam cum Deo ut in se est, vel per connexionem cum tali unione, non comprehendit supernaturalitatem entibus possibilibus communem. Nam inter possibilia, inquit, sunt plura accidentia supernaturalia, quæ solas substantias rationis expertes ornare possunt. Ut enim Deus naturam rationalem vario accidentium ornatu supra exigentiam totius naturæ perficit, nihil prohibet etiam posse Deum naturam irrationalem alio genere accidentium, proprio naturæ irrationalis, ultra ipsius exigentiam perficere. At hæc accidentia minimè connectuntur cum unione immediata Dei ut in se est. Ergo connexio cum unione immediata Dei, non est prima rerum supernaturalium perfectio. Ita ille, quibus addi potest dotes illas gloriæ quibus beatorum corpora perficientur, supe-

rare omnem exigentiam naturalem corporum, ac proinde omnem absolutè exigentiam naturalem, cùm à solis corporibus exigi possint: itaque esse entia intrinsecè supernaturalia, non tamen cum Deo immediatè, neque per se, neque per aliquid à se procedens unientia.

12. Respondeo negando in rebus corporeis rationem supernaturalitatis propriè dictæ, sive supernaturalitatis in substantia, posse reperiri: quia ad talem supernaturalitatem requiritur ut excellentia rei sit radix & causa formalis cur superet omnem exigentiam, & activitatem totius naturæ creabilis. Unde res ejusmodi debet esse perfectior ex se omni effectu à causis naturalibus producibili. Nihil autem corporeum est ejusmodi, quia etsi detur aliquod accidens corporeum quod superet omnem exigentiam subjecti, & non possit produci ab ullo agente naturali, tamen illud non erit æquè perfectum ac verbum nostri intellectûs, seu quodvis accidens spirituale, etiam naturalis ordinis. Unde ratio formalis cur non possit produci ab agentibus naturalibus, non erit excessus perfectionis supra ipsorum vires, quia alioqui nihil possent æquè nobile producere; sed peculiaris limitatio talium agentium, per quam habent vim ad alia, non ad hoc. Nam primò quidem spirituales

ſubſtantiæ nihil poſſunt producere corporeum niſi applicando activa paſſivis. Agentia autem corporea, ſi non ſunt viventia, non poſſunt producere tales qualitates, corporis viventis perfectivas. Si autem ſunt viventia, cum ſint corruptibilia, nihil poſſunt producere incoruptibile, cujuſmodi ſunt illæ qualitates. Quare ex peculiari limitatione cauſarum creatarum, & multarum quidem, at non omnium inferioritate, oritur illa impotentia in cauſis naturalibus ad producenda talia accidentia, non autem ex illorum excellentia, quâ ſuperent omnes naturæ adæquatè ſumptæ vires, ſintque altioris quàm illæ ordinis. Quare talia accidentia non ſunt in entitate ſupernaturalia ſecundùm uſitatam notionem ſupernaturalitatis, ſed tantùm ſupra naturam, & exigentiam ſui ſubjecti: cum quo ſtat quòd ſint multis accidentibus naturalibus, putà ſpiritualibus, minùs nobilia.

13. Confirmatur quia ſi eſſe improducibile à cauſa naturali ſupernaturalitatem conſtituit, materia prima, & Angelus, & anima rationalis haberent rationem entis ſupernaturalis, quia hæc omnia à Deo ſolo producibilia ſunt. Ergo ſi ſupernaturalitas explicetur per reſpectum ad cauſam productivam omni creata ſuperiorem, hoc debet ita intelligi, ut impoten-

tia

tia illa in causis creatis, proveniat formaliter ex perfectionis excessu supra omnem creabilem substantiam, ita-ut vera sit ista causalis, ideo creatæ substantiæ non possunt rem illam efficere, aut exigere, quia nihil efficit quidquam seipso nobilius: quod non est verum de impotentia Angeli ad creandam materiam primam, aut animam rationalem, aut alium Angelum sive parem, sive inferiorem. Item nihil exigit perfectionem aut formam quæ sit altioris supra se ordinis, cujusmodi est omnis forma sive proximè & formaliter, sive remotè & causaliter uniens cum Deo ut in se est, ejúsque possessionem conferens.

14. Possunt adhuc contra assertam rationem supernaturalitatis afferri objectiones quæ fiunt contra impossibilitatem vivendi Deum naturaliter, quæ inest omni intellectui creato, & creabili. Sed illæ solutæ sunt tomo 1. quæst. 4. ubi actum est de invisibilitate Dei.

SECTIO TERTIA.

Referuntur ac refelluntur quædam sententiæ præcedenti doctrinæ opposita.

1. ALiqui, ut Zumel in 2. quæst. 110. art. 4. disp. 5. part. 2. dixerunt

ſupernaturalitatem conſiſtere in reſpectu ad Deum ut trinum, cum naturalia omnia reſpiciant tantùm Deum ut unum: Probatur hæc ſententia, quia cognitio naturalis Deum attingit prout unus eſt, ſecundùm ea quæ ipſi ut uni conveniunt, & Deus ut talis manifeſtatur à creaturis, ſi quidem illæ ſunt à ſapiente, omnipotente, bono, *&c.* Quæ omnia attributa ex natura, quæ una eſt, oriuntur. Nihil autem eſt in naturalibus entibus quod ad Deum ut trinus eſt conducat.

2. Refellitur hæc ſententia, primò quia Dæmones & hæretici Trinitatem norunt, & judicant aſſenſu in entitate naturali. Secundò, quia dantur actus ſupernaturales Deum ut unus eſt, ſeu ſecundùm ea quæ ipſi ut uni conveniunt, attingentes, ut ſunt actus fidei, quo veracitas Dei ſpectatur; actus charitatis, qui circa ſolas perfectiones Dei abſolutas verſari poteſt, ita-ut perſonas, quà plures ſunt, non attingat: Item actus moralium virtutum infuſarum, qui non habent pro objecto niſi conformitatem cum regula morum, & recta ratione. Tertiò refellitur, quia ſecundum Scotum, & multos Theologos, maximè recentiores, non implicat videri perfectiones Dei abſolutas non viſis perſonis, & tamen actus quo eſſentia, & attributa abſoluta viderentur, eſſet ſuper-

naturalis in substantia. Ergo supernaturalitas non consistit in hoc quòd Deus ut trinus attingatur.

3. Alii ut Herrera in 1. q. 1. d. 1. Conc. 1. Joannes Vincentius relatione de gratia Christi q. 1. fol. 34. Curiel 1. p. q. 100. a. 1. dub. 1. §. 16. Arbella 1. p. disp. 26. num. 9. supernaturalia volunt esse ea quæ Dei essentiam, aut attributa, prout sunt in se, participant; naturalia verò quæ illa participant prout sunt in alio.

4. Hic modus explicandi non probatur, quia multa sunt naturalia quæ nihil aliud à Deo præsupponunt, unde non participant ejus perfectiones prout sunt in aliquo alio. Talia sunt materia prima, anima rationalis, & Angelus, quæ cum per solam creationem produci possint, à Deo solo pendent. Unde non erunt entia naturalia, si naturale constituitur per hoc quòd participet perfectiones Dei prout sunt in alio.

5. Quod si dicas illa participare Dei perfectiones prout sunt in alio, quia participant non qualiter in Deo sunt, sed qualiter sunt in illis ipsis entibus per quandam tantùm similitudinem cum eo quod in Deo est: idem dicetur de gratia, & aliis entibus supernaturalibus. Quare nunquam assignabitur ratio primò distinguens super-

naturale à naturali, nisi id ponatur & exprimatur quòd possessionem Dei, seu participationem quâ Deus habeatur ut in se est, contineat sive formaliter, ut unio hypostatica, & visio beatifica, sive causaliter, saltem remotè, ut actus virtutum infusarum & gratiæ actuales quæ conferunt homini aliquam sufficientiam ad illam visionem si iis uti, & consequenter ad eas agere velit, tandem obtinendam. Quod cum illa sententia non dicat neque attendat ad vim illam causativam prædictæ unionis per quam actus multi qui Deum spectant prout in creaturis manifestatur, putà multi actus Religionis, sunt supernaturales, insufficiens est, nec probandus ille supernaturalitatis modus.

6. Ripalda citato lib. 1. de ente supernaturali disp. 4. sect. 3. affirmat proprium donorum supernaturalium conceptum esse connexionem quidditativam cum gratia sanctificante, physicam, aut intentionalem, immediatam, aut mediatam, antecedentem, aut consequentem: quibus connexionis modis comprehendit primò principia ejus acquirendæ, ut sunt gratiæ actuales: secundò proprietates ejus, cujusmodi sunt virtutes Theologicæ, & morales infusæ: tertiò effectus ejus, ut est visio beatifica, dotes gloriæ, & alia corporea dona superantia vires naturæ, quibus

Beatorum corpora perficiuntur: quintò cognitionem ipsam quidditativam gratiæ, & species quæ soli ipsi gratiæ naturales sunt. Probat autem hanc sententiam primò auctoritate scripturæ. Nam 2. Petri 1. ita habetur: *Omnia nobis divinæ virtutis, sive ad vitam ac pietatem donata sunt: per quæ maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Quibus verbis indicatur omnia dona quibus meliores reddimur, referri ad consortium divinitatis in ipsa omnino gratia sanctificante consistens.

7. Probat secundò auctoritate Conciliorum, ac Patrum, ostendentium excellentiam actûs fidei, & charitatis, aliorúmque similium, quos contra Pelagianos contendebant esse supernaturales, solùm quia ad justificationem, & pietatem conducunt: quod est idem secundùm Theologos, ac habere connexionem aliquam cum gratia sanctificante. Ex quo sequitur connexionem cum gratia sanctificante, esse excellentiam propriam rerum supernaturalium.

8. Probat tertiò, quia in illa connexione omnia supernaturalia conveniunt, & ab iis quæ non sunt supernaturalia differunt: quod probat inductione omnium supernaturalium donorum: ídque ita vult esse universale, ut sect. 4. contendat ip-

ſam gratiam ſanctificantem habere ſecum connexionem Logicam, aut Metaphyſicam per unionem identitatis, & in tali connexione conſiſtere ejus ſupernaturalitatem, quia, inquit, ſi ea quæ unione reali, aut cauſalitate, aut notitia quidditativa, aut alio modo Phyſico gratiæ ſanctificanti cognata ſunt, ob illam ipſam connexionem ſupernaturalia aſſeruntur & ad gratiæ excellentiam pertinent; à fortiori illa quæ unione identitatis Logica eam excellentiam participant, ſupernaturalia cenſeri debent. Quod declarat exemplo eorum quæ materialia dicuntur. Si enim res per unionem Phyſicam cum quantitate materiales & corporeæ fiunt, à fortiori ipſa quantitas per unionem identitatis quam ſecum ipſa habet, materialis & corporea erit. Quare idem erit de gratia in ratione ſupernaturalitatis. Unde communis rerum ſupernaturalium conceptus per connexionem cum gratia ſanctificante abſtrahentem à Logica aut Phyſica connexione, conſtituetur.

9. Probat quartò, quia eſſe ſupernaturale apprehenditur eſſe quoddam elevatiſſimum, ac ſupra omnem naturam creatam, ad cognationem cum divina natura evehens: at talis elevatio fit per gratiam ſanctificantem. Quod probatur, quia D. Petrus loco citato gratiam ſanctifican-

tem ait donari *ut per illam efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et Catechismus Pii V. in materia de baptismo conformiter ad Tridentinum Concilium eam appellat *divinam qualitatem.* D. Cyrillus lib. 4. in Esaïam oratione secunda, *formam divinam.* Dionisius c. 2. de Ecclesiastica Hierarchia, *divinam nativitatem.* Et communis est sensus Theologorum ac doctorum omnium, justos ratione gratiæ in eam dignitatem evehi ut aliquo modo sint Dei, & de illis verificetur, *Ego dixi Dii estis.* Itaque gratia est id quod per se est maximè supernaturale, & quod omnia supernaturalia per ipsam suam supernaturalitatem respiciunt.

9. Hæc sententia non probatur, primò, quia illud non est principium, ac terminus, & mensura supernaturalitatis, quo datur aliquid nobilius in genere rerum supernaturalium, & magis conjungens cum Deo naturam, quæ ultra suam conditionem, & exigentiam elevatur. Atqui datur aliquid tale. Ergo. Major probatur, quia primum in unoquoque genere, est mensura cæterorum: & malè, quod excellentius est, æstimatur ac definitur per respectum quem habet ad aliquid ignobilius se. Minor probatur, quia stando intra genus supernaturalium quæ sunt hominibus Angelisque communia, & non pro-

cedendo usque ad unionem hypostaticam, lumen gloriæ & visio beatifica sunt aliquid nobilius gratiâ, & præstantiorem constituens participationem Dei. Quod sint aliquid per se nobilius, probatur, quia finis est omnium per se optimum, & melius iis quæ ad ipsum ordinantur, si ex natura rei est finis, & illa ex natura rei ordinantur ad ipsum. Atqui ex natura rei, & per se, gratia sanctificans ordinabilis est, & de facto ordinatur ad visionem beatificam, & propiùs etiam ad talem visionem accedit habitus illam efficiens, sive lumen gloriæ, quàm gratia sanctificans. Ergo visio beatifica est aliquid nobilius quàm gratia sanctificans, ipsúm que lumen gloriæ est adhuc ipsâ superius: unde gratia ipsum non causat nisi per moralem exigentiam, interveniente Dei munificentia, quem decet eum qui ita dispositus est, sic evehere altiùs, ac beare. Quod confirmatur, & declaratur, quia cum Deus justis retribuit præmium visionis beatificæ propter gratiam, & opera per ipsam dignificata, non servat proportionem arithmeticam, veluti cum homo solvit mercedem operario, sed geometricam, consistentem in hoc quòd præmiatur ut Deum decet, eo modo quo rex majori compensat præmio sibi dicatum quàm compensaret inferior Dynasta. Quæ proportio non tollit condignitatem

condignitatem operum ad tale præmium, quia ad eam ſatis eſt ſi mereantur id à tali præmiatore, tam potente, ac munifico accipere. Et hanc doctrinam tradit ipſe Ripalda diſp. 16. ſect. 6. & probat. primò ex Sancto Thoma in 2. diſt. 2. q. 1. 3. in corpore, ubi dicit juſtos non accipere à Deo præmium ſecundùm æqualitatem rei ad rem, ſed ſecundùm æqualitatem proportionis, ut quemadmodum poſuimus opus, quod ut à nobis exiſtens, aliquid conſiderabile fuit, ita ipſe liberaliter compenſet, prout ipſum decet. *Secundùm æqualitatem,* inquit, *proportionis ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter ſe habet hoc ad illud, ſicut aliud ad alterum. Non enim majus eſt Deo vitam æternam tribuere, quàm nobis actum virtutis exhibere: ſed ſicut hoc congruit huic, ita illud illi.* Id eſt, ſicut nos hoc facere laudabile & magnum fuit, ita illum decet, & conveniens eſt tantum rependere præmium. In quo Sanctus Thomas non comparat duo tantùm, nempe opus cum præmio, ſed duo jam comparata, cum duobus item comparatis, ita ut quemadmodum ſe habent duo priora ad ſe invicem, nempe homo & opus, ita ſe habeant duo poſteriora ſimiliter ad ſe invicem, nempe Deus & præmium, præſuppoſitis illis duobus prioribus, & ſervatâ non æqualitate

arithmeticâ cum ipsis, sed proportione geometricâ, quæ jam collata confert ad se invicem, ac totalem ordinem ex omnibus inter se comparatis resultantem facit.

11. Probatur secundò hoc ipsum ratione, quia quod proponitur ut præmium & bravium, debet esse ipso opere, seu re in qua consistit meritum, considerabilius, & melius. Alioqui non satis appareret Agonothetæ in proponendis præmiis, & honorandis meritis munificentia. Et quanto ipse Agonotheta est major, ac potentior, tanto debet meritis præstantiora constituere præmia. Atqui visio beatifica, & quæ ex ea consequuntur, proponuntur à Deo, etiam justis & habentibus gratiam, ut præmium & bravium certantibus in stadio. 1. Cor. 4. & ad Philipp. 3. Et licet respectu eorum quibus datur tantùm ut hæreditas, nempe respectu eorum qui non habent gratiam nisi sacramentalem in Baptismo acceptam, itémque respectu aliorum quatenus habent ex opere operato in aliis sacramentis infusam, talis visio non habeat propriè rationem præmii, non minùs Deus se gerit liberaliter, & compensat ut Deum decet, attenditque æqualitatem, non rerum, sed proportionis, ita ut taliter compenset qualiter convenit hominem habentem talem gratiam, à tali præmiatore compensari, non minùs, inquam, id facit, quàm quando

compensat opera, quia habentibus gratiam ut duo, isto modo acceptam, tantam dat gloriam, seu tam perfectam visionem, quantam daret si esset parta per opera, seu quantam dat habentibus talem gratiam per sua opera acquisitam. Quare titulus ille hæreditatis non constituitur per jus aliquod altius faciens majorem condignitatem cum gloria, & minuens prædictæ munificentiæ proportionem, sed per negationem operum, ratione quorum possit propriè appellari præmium. Unde stat semper præmium gratiæ esse ipsâ gratiâ majus ac præstantius; & gratiam habere cum illo non æqualitatem rei ad rem, sed proportionis ad id quod Deum dare decet. Quo posito, cùm visio beatifica sit essentiale præmium gratiæ, dicendum est visionem esse gratiâ præstantiorem. Et similiter lumen gloriæ, quod est causa per se visionis, & magis illam continet, quàm gratia, quæ non potest illam causare nisi intercedente munificentiâ præmiatoris rependentis bonum ipsâ re meritoriâ per se sumptâ majus; ipsum, inquam, lumen gloriæ excellentius est quàm gratia, & supra naturæ conditionem magis elevatam.

12. Jam quòd per visionem, & ipsâ mediante per lumen gloriæ, perfectius possideatur Deus, quàm per gratiam, probatur primò, quia possessio quæ fit per visionem

eſt formalis beatitudo, & fundamentum fruitionis, & per eam videns transformatur in Deum, juxta illud 1. Joan 3. *ſimiles ei erimus quia videbimus eum ſicuti eſt.* Quæ omnia non conveniunt gratiæ, nec continentur in ea niſi ut in principio moraliter cauſativo, mediante motione voluntatis divinæ, quæ prædicto modo compenſare velit. Probatur ſecundò, quia participatio divinitatis per gratiam, conſiſtit potiſſimùm in hac ſimilitudine cum ſanctitate Dei, ut quemadmodum Deus non niſi bene & honeſtè agit, & ab omni malo eſt averſus, ita gratia ſit principium ad omne bonum inclinans, & ſic avertens à malò, ut homo per gratiam operando non agat niſi bene, & per eam malè non poſſit agere. Hæc, inquam, eſt participatio divinitatis, maximè intrinſeca gratiæ, & propter hanc participationem Deus ſpecialiter diligit juſtos, & per dilectionem ac complacentiam moraliter habitat in illis, & ut diligens ipſos, hoc ipſo poſſidetur ab illis: non autem aliter illis conjungitur, quaſi gratia eſſet vinculum divinitatem phyſicè uniens juſtis. Quam ſententiam ipſe Ripalda diſp. ult. ſect. 10. num. 127. vocat ſuſpectam, ſingularem, & Theologis indignam, ex qua nimirum ſequitur juſtos eſſe phyſicè Deos, ſicut quod habet albedinem eſt album, quia omnis forma phyſicè unita ſub-

jecto, dat ei physicam suam denominationem. Posito igitur quòd gratia non faciat justos Dei participes, nisi prædictis modis, nempe per similitudinem cum sanctitate Dei, inclinando scilicet tantùm in bonum, per moralem inhabitationem Dei sibi in illis complacentis, & per eam quæ inde oritur Dei ut diligentis velut passivam possessionem, dico lumen gloriæ, & visionem beatificam meliùs illa omnia præstare, quàm gratiam sanctificantem, quia non dant tantùm aptitudinem & potentiam cum inclinatione ad bonum, sed necessitant ad actionem quæ est maximæ bonitatis, nempe ad amorem Dei, qui etsi non sit meritorius in beatis defectu imputabilitatis, quæ oritur ex libertate, habet tamen in eminenti gradu honestatem, & conformitatem cum ratione, quæ sit esset imputabilis per libertatem, maximè esset meritoria. Item non tantùm hoc habent illa principia quòd iis utens non possit male operari, sed habentém faciunt necessariò positivè aversum ab omni malo, siquidem odium omnis mali virtualiter saltem & æquivalenter est inclusum in perfecto amore Dei, cujusmodi est beatificus quem illa causant. Præterea Deus potiori jure diligit beatum, cui communicavit lumen gloriæ, & visionem sui, quique ipsum ita perfectè diligit, quàm viatorem existentem præcisè in statu gra-

tiæ, quia quod excellentius & melius est, ab eo magis diligitur. Quòd si gratiæ id quasi proprium attribuitur, quòd reddat Deo charos, id intelligitur hoc sensu quòd ab ipsa sit prima causalitas & motio, qualis potest esse ex parte nostri, sive potiùs ab ipso Deo in nobis, ad promerendum ejus in nos amorem, inquantum scilicet per gratiam reddimur Dei amore digni, cùm antea non essemus digni: sed non debet illud hoc sensu intelligi, quòd nihil superveniens gratiæ reddat amabiliores quàm ipsa gratia, neque amabilitati per eam constitutæ aliquid majus addi possit, quia ad hoc necessarium esset ut nihil daretur gratiâ excellentius, nec magis inclinans ad bonum, nec efficaciùs avertens à malo: quod omnino est falsum. Et hinc Deus etiam potiori jure inhabitat in beatis inexistentiâ morali, quàm in justis non beatis, itémque magis possidetur ab illis, cum hæc inhabitatio & velut passiva possessio constituatur per amorem & complacentiam, quæ est major circa beatos. Quare absolutè major est & perfectior participatio divinitatis per lumen gloriæ, & visionem beatificam, & amorem inde sequentem, quàm per gratiam præcisè sanctificantem. Et hinc ulteriùs sequitur non bene, nec satis explicari supernaturalitatem luminis gloriæ, & visionis beatificæ, & amoris beati-

fici ipsis proportionati per connexionem cum gratia ſanctificante, quia quod excellentius eſt, & excellentiorem Dei poſſeſſionem, ac fruitionem conſtituit, meliùs per ſe ſupernaturale aſſeritur, quàm per reſpectum & connexionem cum alio minùs excellenti dono, & inferiorem conſtituente participationem Dei.

13. Quòd ſi ſtando intra ſupernaturalia quæ ſunt puris creaturis communia, dantur aliqua quorum ſupernaturalitas non bene explicatur per connexionem cum gratia ſanctificante: multo magis ſi ſupernaturalitas ſumatur univerſaliùs & abſtractiùs, dabitur aliquid cujus ſupernaturalitas minùs adhuc bene conſtituatur in eadem connexione cum gratia ſanctificante, quæ reſpectu talis boni adhuc excellentioris & infinitè præcellentis, ignobilior ſit. Nam unio hypoſtatica ſeipſa eſſentialiter ſumpta, eſt omnium extra Deum poſſibilium excellentiſſimum opus, ac proinde per ſuam eſſentiam, ſeu per unionem immediatam, & ſubſtantialem cum Deo, præciſis omnibus aliis, maximè eſt ſupernaturalis. Verum quidem eſt ei deberi ſummam gratiam ſanctificantem, & eam per ſeipſam maximè ſanctificare, reddendo impeccabilem naturam quam unit perſonæ divinæ, & exigendo viſionem beatificam, efficiendo dignam cultu latriæ: ſed iſta omnia ſunt tan-

tùm effectus secundarii illius unionis, quibus non cogitaris potest concipi hoc quo nihil est majus, nempe unio cum Deo in identitatem personæ, faciens hominem Deum, & filium Dei naturalem. Perinde igitur est cùm ipsa dicitur supernatnralis per connexionem cum gratia, ac si quis beatitudinem constituat formaliter ac differentialiter non in possessione Dei, sed in aliquibus ejus planè accidentalibus complementis.

14. Refellitur præterea illa sententia, quia ipsius gratiæ supernaturalitas malè constituitur in connexione logica per unionem quam gratia habeat cum seipsa, quia absolutè connexio duo dicit, physica quidem connexio, duo realiter distincta; metaphysica autem, seu logica, duo formaliter ac virtualiter distincta, sicut est differentia cujusque rei, & quævis proprietas ejus, putà rationale ac risibile. Quia igitur inter rem quamlibet & essentiam ejus non est distinctio formalis, putà inter hominem & animal rationale, cum sint tantùm duo conceptus formales ejusdem conceptûs objectivi, unus implicitus, alter explicitus: nihil habet connexionem cum seipso, & connexio per identitatem in iis quæ etiam formaliter sunt idem, est aliquid per se implicans, sicut distinctio inter idem & seipsum, etiam formaliter idem. Quare incongruè

dicitur gratia esse supernaturalis per connexionem cum seipsa ; sicut si homo diceretur rationalis per connexionem cum seipso.

15. Atque ex his argumentis solutio habetur ad rationes Ripaldæ. Nam ad id quod dicit, connexionem cum gratia esse aliquid omnibus supernaturalibus commune, & distinctivum eorum à non supernaturalibus, respondendum in ipsa gratia non dari talem connexionem, & ipsam non esse primum, neque præcipuum in multis supernaturalibus, nempe in lumine gloriæ, in visione beatifica, & amore item beatifico, & maximè in unione hypostatica, quæ ante illam connexionem, etiam secundùm nos, rationem supernaturalitatis habent multò meliùs quàm per ipsam. Præterea ex prædictorum præeminentia, & excessu excellentiæ supra gratiam, refellitur illa alia ratio quâ dicit gratiam esse id quod est elevatissimum inter omnia quæ naturam supra omnem suam exigentiam evehunt. Itaque nulla firma ratione subsistit ejus sententia.

16. Ad authoritatem scripturæ & Conciliorum, concedo rectè argui supernaturalitatem donorum quæ ad pietatem & justificationem conferunt, ex eo quòd ad habendam gratiam conducant: sed nego habitudinem illam & connexionem cum gratia præcisè sanctificante, esse id per quod maximè,

& universaliter omnium supernaturalium ratio intelligitur, cùm, ut dictum est, unionis hypostaticæ, & visionis beatificæ supernaturalitas sine hac connexione priùs & meliùs, quàm per ipsam intelligatur, & ipsa dona quæ ad gratiam sanctificantem conferunt, meliùs etiam omnem naturæ exigentiam secundùm nos superent per hoc quòd ducunt ad immediatam participationem Dei secundùm se, quæ sit per visionem, quàm per hoc præcisè quòd ad gratiam sanctificantem conferunt, cùm ipsius etiam gratiæ supernaturalitas non meliùs quàm per causalitatem quam habet in illam ipsam participationem & visionem, quæ est ipsâ gratiâ multo præstantior, innotescat.

17. Alia est recentiorum opinio apud Ripaldam citatâ disp. sect. 2. non posse unam assignari rationem supernaturalitatis absolutè sumptæ, quia radix & causa rationis illius in qua omnia supernaturalia conveniunt, nempe quòd superent omnes vires & exigentiam omnis naturæ creatæ, aut creabilis, non una est, sed omnino varia in diversis. Idque declarari potest à contrario, quia si quæritur quænam sit radix & causa naturalitatis sumptæ prout opponitur supernaturalitati, seu consistentis in eo quòd nihil in re aliqua includatur quod sit supra vires, aut exigentiam causarum naturalium,

non una omnino est, sed totuplex quot sunt species perfectionum naturalium, quibus res creatæ secundùm suam propriam exigentiam complentur.

18. Hæc sententia quoad aliquid probatur, & simpliciter impugnatur. Nam verum quidem est supernaturalitatem cujusque rei in differentia ejus ultima potissimùm consistere, cùm talis differentia sit id quod in illa re nobilissimum est, & negari non possit rem quæ est supernaturalis, hoc maximè habere per id quod est in ipsâ nobilissimum. Verùm quia illa supernaturalitatis explicatio parum notitiæ ingenerat, dum nimirum recurritur, non ad naturam unius rei, quod jam non multum lucis afferet, sed ad totidem naturas quot sunt supernaturalium rerum species, nihil in eis distinguendo unde proveniat ille excessus quo superant exigentiam omnis substantiæ creabilis; non est dubium quin si possit ab illis omnibus quæ supernaturalia sunt, abstrahi aliqua communis ratio, saltem analogicè una, per respectum nimirum ad unum, etsi illa non sit in singulis specialiter differentialis, modò tamen sit ejusmodi, ut ex ipsa secundùm nostrum concipiendi modum congruè inferatur ille excessus; non est, inquam, dubium quin sit melius talem assignare rationem, quàm respondere nullam esse ejusdem excessûs determinatam

rationem, & illam esse ex singulis supernaturalium rerum speciebus ac naturis petendam: quod plane non satisfacit, & nihil propriè docet. Atqui allata est una ejusmodi ratio ab omnibus entibus supernaturalibus abstracta, & analogicè una, nempe per respectum ad unionem immediatam cum Deo, & per eam rectè secundùm nos explicatur quare ea quæ supernaturalia sunt, superent exigentiam omnis substantiæ creabilis, quia nimirum entibus potentialibus, & infinitè à supremo divinitatis gradu distantibus, non convenire potest per proprias ipsorum vires id quod in causa sui principali requirit identitatem ordinis cum ipso Deo cujusmodi est potestas attingendi ipsum immediatè ut in se est, cujus rationis congruitas supra est explicata. Ergo meliùs est hanc afferre rationem supernaturalitatis secundùm nos constitutivam, quàm recurrere ad omnes entium supernaturalium species, nihil in illis assignando aut distinguendo, unde prædictus excessus proveniat. Et similiter in assignanda naturalitatis prout supernaturalitati opponitur ratione, dico meliùs satisfieri si dicatur eam consistere in hoc quòd iis quæ naturalia sunt, nec per se formaliter conveniat unio immediata cum Deo ut in se est, nec potestas eam per proprias vires acquirendi, quàm si ad singulas talium entium rationes speci-

ficas, nihil ulterius aſſignando aut diſtinguendo, recurratur. Illa enim impotentia & defectus rectè & congruè conſtituit omnia naturalia infra genus entium quæ vel formaliter faciunt illam unionem, vel ad eam ducunt ac conferunt: ille autem recurſus ad ſpecificas diverſitates, etſi hoc habeat boni, quòd nihil includat falſi, non ſatis affert lucis, & nihil explicat. Debemus autem in aſſignanda ratione rei conſtitutiva aliquid aſſignare quod rem ipſam, quantùm fieri poteſt, aptè & meliùs ac congruentiùs, quàm quidvis aliud notificet.

SECTIO QUARTA.

Duæ aliæ ſententiæ refelluntur.

1. PRæter relatas ac refutatas generales de ſupernaturalitate ſententias, duæ ſunt aliæ quarum una particularem actuum, altera habituum ſimul atque actuum ſupernaturalitatem aliter explicat, quàm ſupra eſt ſtatutum. Quare illæ hîc quoque refellendæ ſunt.

2. Prima ſententia quam tenent Delugo, de fide diſp. 9. ſect. 1. Herice diſp. 48. c. 4. Konink diſp. 5. dub. 1. & 2. Granadus diſp. 5. proœmiali ſect. 5. docet ſupernaturalitatem actuum peti ex principiis effectivis, & nihil aliud aſſignat in quo illa

ſupernaturalitatis ratio conſiſtat. Nempe dicit actum fidei eſſe ſupernaturalem, quia non poteſt ille, ſecundùm ſuam differentiam & modum quo fit ab homine juſto & utiliter ad ſalutem, fieri per ſolas vires naturæ, ſed ad ejus productionem connaturalem requiritur habitus fidei, & illuſtratio prævia ſupernaturalis, & imperium ſupernaturale voluntatis, & prætere a Deus debet ſe habere ut cauſa particularis ejus, conferens id quod non poteſt eſſe ab alia cauſa principali.

3. Hæc ſententia, etſi nihil falſum dicat, deficit tamen in modo explicandi id de quo eſt quæſtio, quia non aſſignat rationem illam ob quam talis actus indiget talibus cauſis, & maximè Deo ut cauſa ſui particulari. Hæc autem ratio aſſignata eſt à nobis, & conſtituta in hoc quòd in tali actu ſit vis remotè cauſativa unionis immediatæ cum Deo ſecundùm ſe ſpectato: ita-ut ſi quis agat conformiter ad hunc actum, ad illam unionem ac poſſeſſionem ſit perventurus: quâ ratione nihil ſecundum noſtrum concipiendi modum eſt prius in illis omnibus donis ſupernaturalibus, per quod intelligantur indigere cauſa ſupra naturam elevata. Quare cùm nihil tale aſſignet illa ſententia, ídque præcisè afferat quod ſupernaturalitas relativè ſumpta, & ſecundùm vim vocis importat, meritò quo-ad hoc non probatur.

4. Multi communiter eandem ſententiam impugnant quia univerſim non bene ex principio productivo colligitur qualitas, & ſpecies actûs, ſiquidem poſſunt actus ejuſdem ſpeciei produci per principia diverſæ rationis, & à principiis ejuſdem ordinis poſſunt eſſe actus diverſæ ſpeciei; quod utrumque diverſis exemplis patet. Primum quia motus quos Angeli ſpecie diverſi cœlo imprimunt, ſunt ejuſdem ſpeciei, ſi ſunt ad ſimiles loci differentias; & duo calores quorum unus à ſole, alter ab igne ſunt producti, ſunt ejuſdem eſſentiæ. Secundum autem, quia ab intellectu poteſt eſſe aſſenſus & diſſenſus circa idem, & à voluntate amor aut odium, itémque volitio & nolitio, ſtante identitate objecti. Ergo non bene ſupernaturalitas explicatur per hoc quòd aliquid à tali cauſa principali produci debeat, nempe à Deo, & non poſſit à ſubſtantia creata niſi elevata cauſari.

5. Hæc impugnatio non valet, quia aliud eſt ſi dicatur, hoc talis eſt ſpeciei, quia eſt à tali principio: aliud ſi dicatur, hoc ob ſuam excellentiam non poteſt eſſe niſi à tam excellenti principio, nempe à Deo ut cauſa particulari, & ab habitibus infuſis ut inſtrumentis, itémque ab auxiliis ſupernaturalibus creatam ſubſtantiam elevantibus: ergo eſt præſtantiſſimum. Prima conſequentia non valet, quia idem prin-

cipium, etsi de se excellentissimum, potest causare effectus omnino diversos, & aliquos infimi ordinis. Unde ex dependentia effectûs ab ipso non bene colligitur species, neque nobilitas effectûs. Secunda autem valet, quia universaliter illud quod non potest esse nisi à causa nobilissima, ídque non quia ante ipsum non datur aliquod subjectum ex quo educi possit, quo modo materia prima & anima rationalis & Angeli sunt à Deo, sed quia licet detur & præexistat subjectum à quo educi possit, nulla alia causa inferior, ipsi proportionata est, illud, inquam, præstat de se omnibus effectibus illarum causarum inferiorum, éstque altioris ordinis quàm illæ ipsæ causæ. Impugnant autem prædicti auctores explicationem supernaturalitatis petitam ex respectu ad principia, quasi primo modo ex talibus principiis ipsa inferretur, non autem secundo modo, quod falsum est.

6. Secunda sententia supernaturalitatem actuum & habituum petit ex objecto, quod formaliter sumptum semper sit diversum respectu actûs naturalis & supernaturalis circa idem objectum materiale. Hanc tenent Suares lib. 2. de gratia cap. 11. Vasquez. 1. 2. disp. 86. c. 6. & apud hos multi alii, éstque communior Theologorum opinio. Probant eam multi, quia cùm universim actus specificentur ab objectis,

id

id quoque debet verum esse de actibus supernaturalibus.

7. Sed facile ad rationem ita propositam respondetur, hoc sensu specificari actus ab objectis, quòd quando objecta sunt diversa, actus necessariò differant specie: sed non quod circa idem objectum non possint esse actus specie diversi, putà si idem cognoscant homo & Angelus, imo mille Angeli omnes specie diversi. Item si homo idem amet cum magna appretiatione, vel sine tali appretiatione; efficaciter, vel inefficaciter: ad quæ omnia est liber circa idem sibi cum indifferentia propositum objectum.

8. Aliter ergo ab aliis proponitur illa ratio, nempe in hunc modum. Antequam actus attingat objectum, objectum est attingibile, putà intelligibile, aut expetibile: & antequam taliter attingatur, est tali modo attingibile. Itaque antequam attingatur modo naturæ indebito, seu supernaturaliter, est attingibile illo modo. Quo posito bene redditur ratio cur actus sit supernaturalis, quia objectum attingit pro-ut erat modo naturæ indebito attingibile.

9. Ad hoc respondeo primò in hoc discursu supponi falsum, nempe quòd attingibilitas illa sit objectum formale actûs, quo objectum tali modo attingitur. Nam, ut bene notat in alia materia Tannerus

disput. prolegomenâ in Theologiam q. 5. dub. 3. id quod non cognoscitur, non est objectum formale cognitionis: & quod non amatur, non est objectum formale amoris. Atqui attingibilitas illa neque cognoscitur per actum cognitionis supernaturalis, neque amatur per actum amoris item supernaturalis. Nam actus fidei, verbi gratiâ, non habet pro motivo nisi auctoritatem Dei, non autem attingibilitatem illius auctoritatis per actum qui circa eam versetur modo naturæ indebito. Item actus amoris habet pro motivo bonitatem, & excellentiam Dei, quia hoc solum cognoscit qui Deum amat: unde hoc solum vult. Nihil ènim volitum nisi cognitum. Itaque attingibilitas illa non est objectum formale actûs supernaturalis. Et universim id quod dicitur objectum formale sub quo in actibus ac scientiis, quod non est aliud nisi dirigibilitas actûs, aut rei intelligibilitas, non est objectum propriè loquendo, quia non objicitur neque dirigitur, aut consideratur, sed est conditio in objecto materiali præsupposita, quæ nisi inesset ei, non posset circa illud versari ars aut scientia. Posito igitur quòd attingibilitas illa propriè loquendo non sit objectum, male per ejus diversitatem formalem probatur ubicumque sunt actus specie diversi, illis semper præsupponi objecta formalia specie diver-

ſa, à quibus proinde ſemper actus ſpecificari poſſint.

10. Dices, etſi attingibilitas illa non propriè mereatur nomen objecti, eſt ſemper ratio ſub qua actus fertur in objectum: & quotuplex eſt actuum differentia, totuplex eſt diverſitas ejuſmodi rationum, quæ ſemper ipſis præſupponuntur. Quo poſito, rectè dicitur actum talis eſſe ſpeciei, quia attingit objectum ſub tali ratione, & eſſe ſupernaturalem, quia attingit objectum prout erat modo naturæ indebito attingibile. Nam hoc bene actum illum diſtinguit ab omni alio, & in primis à naturali, qui idem quoque objectum attingit, ſed ſub alia ratione, nempe quatenus erat modo naturæ debito attingibile. Contra hoc.

11. Reſpondeo ſecundò, objectum, antequam taliter attingatur, habere quidem quòd ſit taliter attingibile, ſed non habere niſi dependenter à tali principio, & per ordinem ad ipſum. Quod ut meliùs intelligatur, adverte aliud eſſe quod objectum ſit de ſe attingibile per actum intellectûs aut voluntatis, ſuæ intelligibilitati aut amabilitati conformem: aliud quòd ſit attingibile per actum, qui cum ſua illa conformitate habeat talem aut talem perfectionem ſpecificam, ſitque vel naturalis, vel ſupernaturalis, humanus, Angelicus, aut divinus. Primum quidem omni objecto de ſe con-

venit. Nam ex eo quòd res eſt, repræſentabilis eſt per conceptum ſibi conformem, ídque eſt conſequens ad eſſe ipſius. Secundum autem non habet res ex ſe, ſed per relationem petitam à qualitate principii. Alioqui cum idem concipitur ab homine & Angelo, differentia conceptûs Angelici ab humano non erit à natura Angeli & hominis, ſed ab objecto, quod ſuppono eſſe corporeum. Et quia res illa videtur quoque à Deo per viſionem infinitè perfectam, infinita perfectio viſionis divinæ petetur non ex perfectione intellectûs divini, ſed ex re illa pro-ut eſt attingibilis per conceptum infinitum: itaque ipſa ſub ſua illa propria ratione formali erit radix & cauſa ſuo modo illius infinitatis. Idque verum erit etiam de ipſo malo, putà de peccato Anti-Chriſti futuro, quod ideo per præſcientiam infinitè in ſe perfectam præcognoſcetur, quòd habeat in ſe attingibilitatem terminativam conceptûs infiniti. Quæ cum abſurdiſſima ſint, dicendum eſt objectum habere quidem ex ſe quod ſit intelligibile aut amabile per conceptum aut amorem ſibi conformem, ſed nihil ultra, quia nihil ultra ſequitur ex eo quod ſit tale ens, aut talem habeat bonitatem, ſeu convenientiam. Quòd autem ſit intelligibile, aut amabile conceptu aut amore qui ſint talis determinatè ſpeciei quoad ſuam entitatem, pu-

tà quòd ſit humanus, vel Angelicus, vel divinus, dicendum eſt hoc habere ex relatione ad potentiam talem, nempe humanam, Angelicam, aut divinam. Unde & idem erit de attingibilitate per actum naturalem, aut ſupernaturalem. Itaque abſolutè ratio talis actûs effectivè petetur à potentia, formaliter autem conſiſtet in ſua propria ratione, putà in tali repræſentationis aut adhæſionis modo; qui tendentiæ modus poſtulet tale principium; & à poſſibilitate illius tendentiæ per tale principium in ejuſmodi objectum, objectum ipſum dicetur attingibile per talem actum. Confirmatur, & declaratur ulteriùs, quia non poteſt in re ignobili & infima contineri aliquid excellentiſſimum: alioqui plus eſſet in effectu ſeu conſequente, quàm in cauſa ſeu radicè. Atqui circa rem corpoream, putà circa ſolem poteſt dari cognitio ſupernaturalis ad ipſum ut objectum formale terminata, qualem habuit Chriſtus de omnibus creatis, & innumeris poſſibilibus, præter viſionem eorum in Deo. Igitur ſupernaturalitas talis cognitionis non petitur ex objecto. Minor quo-ad illud, quòd talis cognitio habere poſſit ſolem pro objecto formali, & non ſit opus ut per talem actum aliud attingatur, in quo ſol videatur, probatur quia unumquodque ens per ſe ſumptum eſt repræſentabile per quodlibet in-

telligendi principium, ita-ut dato tali principio habeat ad illud relationem repræsentabilis, & Deus ipse, præterquam quòd omnia novit in seipso, habet cognitionem quæ directè & immediatè fertur in ea omnia sumpta in seipsis. Cujus rei ratio est quia ut ostendi agendo de scientia Dei, intellectus non minùs infinitus quàm finitus, & multò potiori ratione infinitus, habet pro objecto formali per se repræsentabili, omne verum. Et sic illud immediatè ac directè cognoscere est perfectio simpliciter simplex, & contrarium est defectus, ut pote limitatio cognitionis directæ, quod proinde locum non habet in Deo. Et nisi Deus res creatas etiam directè & immediatè in seipsis intelligeret, aliquid erit verum, & pro eo naturæ instanti in quo jam erit verum, nondum erit cognoscibile à Deo, cùm tamen jam sit à nobis affirmabile. Sumo enim determinationem Petri ad certum actum conditionatè futurum, & illum specto ut priorem origine determinatione Dei ad concurrendum, quia verè causa creata libera determinat Deum ad concursum: & sic determinatio ejus est prior origine quàm determinatio Dei. De illa igitur determinatione ut antecedente suo modo determinationem Dei, sic dico. Jam illa est in se intelligibilis, quia habet rationem formalem entis: & si quis de illa

sic sumpta diceret, Petrus se determinabit ad talem actum, etsi id temere esset dictum, esset tamen verum, quia diceret futurum quod reipsa futurum est. Deus tamen in illo priori talis determinatæ futuritionis & veritatis ejus, nondum intelligeret futuram illam determinationem si res non videt in seipsis directè & immediatè; quia posito hoc non videbit illam nisi in sua potentia ut determinanda, quod est ratione & originis ordine posterius ad determinationem ipsam ut futuram à creatura. Non videbit, inquam, nisi sic, quia nihil est in Deo prius quod habeat necessariam connexionem cum illa futuritione determinationis, ante quam omnia sunt indifferentia ad illam, non tantùm in ipsa creatura libera, sed etiam in Deo. Igitur aliquid non erit intelligibile à Deo cùm primùm erit verum, nisi quidlibet sit ab eo directè & immediatè cognoscibile. Posito igitur quòd Deus rem creatam, etiam infimam, seipsa cognoscat, cognitione utique infinita; possibilis quoque est circa rem merè naturalem, & infimam cognitio supernaturalis ad eam per se sumptam directè terminata. Nam circa quod potest dari cognitio divina infinitè perfecta, non implicat dari supernaturalem creatam finitè perfectam. Et quia ejus quod nobilissimum est, perfectio non potest provenire ex re infima & ignobilis super-

naturalitas quæ erit in tali cognitione non petetur ab objecto ipsius : & tam id erit verum quàm verum est infinitatem cognitionis divinæ de tali objecto per se sumpto non peti ex ipso. Quoad hoc enim non est disparitas. Et argumentum adversariorum, si valeret pro uno, valeret etiam pro altero.

12. Instabis pro adversariis, supernaturalitas visionis beatificæ non probatur nisi ex objecto. Par autem est ratio de aliis actibus supernaturalibus. Ergo. Respondeo negando antecedens. Probatur enim ex propria tendentia visionis circa tale objectum, nempe quia circa tale objectum immediatio cognitionis, & ejus ut in se est notitia, tantæ est excellentiæ, ut postulet pro causa principali principium ejusdem ordinis cum ipso objecto, quod non potest esse nisi ipse Deus. Et hæc ratio ulteriùs astruitur, & stabilitur, quia omne aliud principium attinget Deum per modum ipsius principii, ac proinde per modum entis potentialis eo modo quo nos spiritualia attingimus, & repræsentamus nobis per modum corporum, quod est contra rationem visionis.

13. Hic adverte etsi in probanda supernaturalitate visionis interveniat consideratio objecti, & excellentiæ ejus infinitæ, non tamen inde probari supernaturalitatem

nisi

nisi supposito quòd tale objectum directè & immediatè, & prout in se est, attingatur: quia alioqui circa illud idem potest dari notitia per discursum quæ non erit cognitio ejus ut in se est. Itaque formaliter loquendo probatio supernaturalitatis petitur ex modo illo tendendi: qui modus est medius terminus ex quo à priori & per differentiam ipsius visionis, supernaturalitas ejus infertur hoc pacto. Omnis actus immediatè Deum ut in se est attingens, est in entitate supernaturalis. Visio Deum immediatè ut in se est attingit. Ergo visio est in entitate supernaturalis.

SECTIO QUINTA.

An impossibile fuerit hominem sine ullo dono supernaturali creari.

1. CUm fieri possit ut alicui negari non debeat id ad quod ex se jus non habet, eò quòd indigentia ejus tanta sit, ut qui eam sublevare potest, non rectè sit acturus, nisi id præstet; existimarunt multi, nec desunt qui censeant, hominis naturam ita de se indigam esse, & impotentem ad bonum, ut necessarium fuerit, posito quòd Deus hominem creare vellet, aliquod ei supernaturale donum infundi, & gratiam concreari, non quasi

proprietatem aut complementum ejus naturæ debitum, sed ut subsidium, ac principium sine quo homo non posset benè vivere, neque à vitiis abstinere; unde homo innocens, qualis fuit in sui creatione ante omnem suum actum, non potuerit à Deo infinitè bono in tam misero statu deseri. Sic impossibilem fuisse dicunt puræ naturæ statum; & gratiam, etsi non debitam fuisse hominis per se sumpti exigentiæ, at indigentiæ negari à Deo non potuisse, contendunt.

2. Refellitur hæc sententia, primò quia nimiùm affinis est, & reipsa conformis, etsi verbis & modo explicandi differat à doctrina asserentium gratiam esse homini naturalem, & complementum ipsi in sua creatione debitum, quod docebat Bajus, cujus istæ propositiones à Pio V. & postea à Gregorio XIII. damnatæ sunt, prima, quæ inter septuaginta quinque erat ordine vigesima, *Humanæ naturæ sublimatio, & exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis.* Secunda, quæ erat numero vigesima sexta. *Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* Nimiùm, inquam, affinis est illa sententia huic damnatæ doctrinæ. Nam ideo

tantùm debitam & naturalem gratiam volebat Bajus, quia ſine ea dicebat hominem totum de ſe in malum pronum, non potuiſſe rectè agere, unde nec potuerit à Deo ante peccatum in tali indigentia deſeri. Neque enim debitam fuiſſe volunt gratiam excellentiæ hominis, quo modo collatio ipſius gratiæ non fuiſſet ſublimatio & exaltatio, ſed impotentiæ ad faciendum ſine ea bonum, & ad evitandum malum, à quo abſtinendi debuit à Deo habere poteſtatem.

3. Refellitur ſecundò, quia verè non eſt talis hominis natura, maximè ante peccatum ſpectata, ut ſit impotens ad bene vivendum, & abſtinendum à vitiis. Habet enim homo rationem quæ dictat virtutem eſſe vitio præferendam, & vitium eſſe maximum malum: unde potuiſſet homo, etſi difficulter, illud evitare. Et licet non perfectè ſine lumine gratiæ & fidei cognoſceret ſpiritualia bona & animæ mala, ſufficienter tamen cognoviſſet ad amandam virtutem, & fugienda quæ planè rationi repugnant: ac proinde in tali ſtatu à Deo relinqui potuit. Quod expreſsè docet D. Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio, c. 2. ubi ſic habet. *Ignorantia & difficultas, etiamſi eſſent hominis primordia naturalia*, id eſt, etiamſi Deus hominem ita condidiſſet, ut non dediſſet

ei gratiæ lumen ac vires, *nec sic culpandus esset Deus*, *sed laudandus*, de bono scilicet, non tanto, sed verè bono. Et hæc, quæ fuisset, laudabilitas conditi talis statûs, contradictoriè opponitur impossibilitati derelictionis in illo ipso statu. Quare indigentia hominis ea quidem fuit ut congrueret eum elevari, sed non talis ut id necesse esset.

4. Refellitur tertiò, quia si ex defectu gratiæ in statu puræ naturæ, secutura esset in homine necessitas ac determinatio ad malum, creatura rationalis, sumpta secundùm ea præcisè quæ ipsi essentialia sunt, esset de se perversa & mala: ac proinde non posset à Deo produci, etiam cum gratia corrigente malignitatem ejus & determinationem ad malum, quia per se est illicitum producere principium determinatum ad malum, etsi producatur cum principio impediente effectum ejus. Unde non potest Deus infundere alicui habitum mendacii, etiam cum visione beatifica, quæ ad omnis mali, ac proinde & mendacii odium necessitaret. Falsum igitur est naturam humanam esse de se determinatam ad malum, cum impotentia ad bonum: Unde nulla est ratio negandi ipsum posse à Deo secundùm ea præcisè quæ ipsi propria & essentialia sunt, sine ullo dono supernaturali produci.

SECTIO SEXTA.

De Supernaturalibus quoad modum.

1. NOn ea tantùm naturæ vires ſuperant, quæ ſunt altioris ordinis in ratione entis quàm omnes ſubſtantiæ creabiles; ſed modus etiam producendi quoſvis effectus naturales ſine certis concauſis, aut diſpoſitionibus, aut contra naturæ ordinem; itémque deſtructio eorum quæ intra naturæ ordinem à Deo ſolo pendent; hæc omnia ſunt omni creatæ atque creabili ſubſtantiæ impoſſibilia. Etenim non quævis cauſa poteſt producere quomodocunque id quod non eſt ſupra virtutem ejus: & limitatio virtutis connexam habet indigentiam diſpoſitionum in ſubjecto, & multo magis indigentiam ſubjecti, & concurſûs qui non debetur bis ad eundem effectum, cujus proinde reproductio intra naturam eſt impoſſibilis. Quare ratio ſupernaturalitatis in talibus non eſt iſta, quòd cauſa non habeat virtutem paris ordinis, ſed quòd non habeat virtutem ad quidlibet aut paris aut etiam inferioris ordinis, niſi taliter producendum, nempe cum talibus diſpoſitionibus aut concauſis, quæ non adſunt in effectione quoad modum ſupernaturali. Et formaliſſima diffe-

rentia inter utramque ſupernaturalitatem eſt, inde quidem præcellentia effectûs, hinc autem cauſæ limitatio in modo agendi, eò quòd non ſe extendat niſi ad res taliter producendas, neque concurſum exigat contra naturæ ordinem, neque quidquam poſſit deſtruere niſi per introductionem contrarii, unde nihil poteſt deſtruere aut impedire eorum quæ contrarium non habent, aut quæ de ſe à Deo ſolo pendent, qui poteſt ea annihilare per ſolam deſitionem concurſûs. Declaratur hoc totum inductione plurium quoad modum, ſeu ſecundùm quid ſupernaturalium. Nam ratio cur ſuſcitatio mortui, aut reſtitutio oculi ſit ſupra naturam, eſt quia cauſa ſpecifica & propria talium effectuum, nempe cauſa generativa compoſiti viventis aut oculi, requirit materiam in tali ſtatu poſitam, & certis qualitatibus ac diſpoſitionibus affectam ad formas partiales educendas. Quæ omnia cùm in cadavere deſint, aut in oculo corrupto, tales effectus vim naturæ ſuperant. Ratio cur accidentia non poſſint produci naturaliter ſine ſubjecto, eſt quia omnis cauſa creata limitata eſt ad hunc agendi modum ut ex nihilo nihil faciat. Unde nunquam producit niſi compoſitum ex ſubjecto & forma. Et nunquam forma eſt totus effectus, ſed compoſitum, ſive ſubſtantiale ſive accidentale. Et cauſa

materialis per hoc est causa, quòd licet non influat in formam (hoc enim est proprium causæ efficientis quæ per hoc est efficiens) necessarium sit illam conferre subjectivè ad productionem ipsius formæ, & agens non possit illam producere nisi adsit subjectum recipiens terminum formalem actionis. Ratio cur destructio materiæ, qualis fit in consecratione panis ac vini, sit naturaliter impossibilis, est quia materia à Deo solo pendet, & contrarium non habet, cum sit susceptiva omnium contrariorum. Quæ autem contrarium non habent, non sunt destructibilia nisi à causa illorum productiva, per cessationem influxûs & actionis ad illa. Ratio cur corporum penetratio sit etiam quoad modum supernaturalis, est quia cùm quantitati nihil sit contrarium, & ei à Deo debeatur concursus ad suum proprium effectum, qui est extrapositio partium, & exclusio alterius cujuscunque corporis à sui penetratione; nulla causa creata habet vim impediendi illum effectum formalem, nisi per productionem aut introductionem oppositi, & Dei est non negare quantitati suum quoad hoc qualemcunque concursum. Ratio cur Angelis secreta cordis non sint naturaliter nota absque consensu ejus cujus illa sunt secreta, est quia cùm creatura intellectualis debeat esse capax secre-

ti respectu cujuscunque alterius, præterquàm respectu Dei, non debetur ad videnda ejus arcana sine consensu ipsius, aut sine præternaturali Dei, supremi omnium domini voluntate, concursus ad talem visionem necessarius.

2. Porro rationes ob quas supernaturalia quoad modum naturaliter impossibilia sunt causis secundis, extendunt se ad omnes omnino tam creabiles, quàm creatas substantias propter communem omnibus creatis entibus limitationem. Et per se patet non nisi per desitionem concursûs ea posse destrui, quæ per se à Deo solo pendent: & nulli causæ secundæ deberi concursum ad aliquid quod sit contra generalem à Deo statutum, & per se congruum naturæ ordinem. Unde nulla causa nisi ex speciali Dei voluntate, ac providentia particulari, potest tale quid facere.

3. Hinc patet naturam, prout est id supra quod ens supernaturale quoad modum elevatur, eodem modo accipi, & tam latè patere, quàm naturam prout est id cujus vim omnem & exigentiam ens supernaturale in substantia transcendit, nempe esse omnem substantiam tam creabilem, quàm creatam.

4. Quod confirmatur, quia quando Deus existentiam suam & Christi divinitatem & alia revelata credibilia reddit per

opera quoad modum ſupernaturalia, neceſſe eſt illa, ſaltem collectivè ſumpta, tranſcendere vires omnis entis alterius à Deo, & ipſi ſoli eſſe poſſibilia, ſaltem miracula primi generis, quæ ſimpliciter, & abſolutè ſunt quoad modum ſupernaturalia. Alioqui non ſufficienter veritates illas atteſtaretur, &, ut ita loquar, ſigillum quo eas conſignat, non eſſet, ut Deum decet, infalſificabile.



QUÆSTIO SECUNDA.

De Gratia habituali ſeu ſanctificante.

INter ea quæ ſunt in entitate ſupernaturalia, primum omnino locum, naturæ ordine, gratia habitualis ſibi vendicat, eò quòd cæterorum ipſa ſit aut radix, aut principium illa erigens eo modo quo natura quævis ſuas exigit proprietates & accidentia. Et licet ad infuſionem gratiæ in juſtificatione hominis, quædam ſupernaturales diſpoſitiones, & media item ſupernaturalia requirantur, ut fides, ſpes, & auxilia gratiæ actualis; id ſe habet per accidens, & oritur ex deſtructo per peccatum gratiæ ſtatu, in cujus reparatione ultimò reproducitur id quod erat optimum, nempe ipſa forma ſanctificans,

ad quem effectum Deus congruè aliquam hominis ex peccati statu per interna auxilia vocati cooperationem & dispositionem prærequirit. In prima autem conditione statûs supernaturalis, Deus ita rectum crearat hominem, ut gratia esset in eo veluti natura supernaturalis, cui additæ erant infusæ virtutes, tanquam proprietates, & data semper fuissent interna auxilia, ut media necessaria ad agendum conformiter ad illam elevationem: siquidem qui dat esse, seu naturale seu supernaturale, dat consequentia ad illud esse. Sequendo igitur in consideratione & tractatione rerum supernaturalium, connaturalem ipsarum ordinem, spectanda est ante cætera gratia habitualis, seu sanctificans, de qua erit hæc quæstio.

SECTIO PRIMA.

Quid sit Gratia habitualis, seu sanctificans.

1. ADverte primò duobus modis perfectiones Dei posse à creaturis participari. Primò participatione formali. Secundò participatione secundùm quid virtuali. Participatio formalis in eo consistit, quòd eadem perfectio quæ est in Deo formaliter, etiam creaturæ conveniat univocè secundùm eundem conceptum

genericum illius perfectionis, ut verbi gratiâ, ratio substantiæ, immaterialitas, vita, sapientia, *&c.* aut saltem analogicè, ut ratio entis, quæ omnia genericè sumpta Deo sunt communia cum creaturis, licet conveniant Deo secundùm aliquam rationem specificam imparticipabilem extra ipsum, nempe secundùm rationem infinitatis, & alias cujusque divini attributi differentias, qualis est in scientia, ipsa omnium comprehensio per unicum actum, *&c.*

2. Participatio secundùm quid virtualis in eo sita est, quòd in creatura sit non illa perfectio quæ est formaliter in Deo, sed aliquid in illa perfectione eminenter contentum, id est modo nobiliori, & sine imperfectione cum qua est in creatura. Sic potentia motrix est participatio secundùm quid virtualis immensitatis Dei, quia per illam potentiam habetur, non quidem esse ubique & indivisibiliter, quod præstat immensitas, sed aliquid quod in illa perfectione includitur, nempe esse alicubi, & applicari certo loco, quod eminenter continetur in immensitate sine imperfectione circumscriptionis ac limitationis. Idem dic de duratione finita & successiva respectu æternitatis, quæ est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

3. Adverte secundò inter entia creata illa esse nobiliora, quæ plura & minùs universalia participant Dei prædicata. Unde præstant plantæ elementis, quia præter esse, & per se subsistere, participant vitam: & animalia plantis, quia cognitionem: Et homo animalibus, quia rationem entis intellectivi sine ordine ad phantasmata. Et hinc apparet quomodo homo & Angelus sint creati ad imaginem Dei, quia in nulla creatura sunt plures magísque propriæ & formales divinæ naturæ participationes. Nam adhuc ex intelligentia sequitur voluntas; & hæc duo sunt ex quibus est in Deo, stante unitate naturæ, Trinitas personarum, cùm divinæ processiones per intellectum & voluntatem earúmque potentiarum actiones fiant.

Adverte tertiò unam eandémque communicabilem Dei perfectionem posse intra idem participationis sive formalis sive virtualis genus, magis ac magis in infinitum participari. Unde entia illa creata nobiliora sunt quæ non modò, ut dictum est, Dei attributa & prædicata participant, sed etiam quæ cùm eadem participent, ea nobiliori ratione in se continent. Quare cum participatio erit supernaturalis, seu tam excellens, ut ex modo sibi proprio transcendat omnem exigentiam naturæ creabilis, per illam maximè perficietur

creatura, & tunc maximè dicetur habere in se similitudinem Dei, & participationem excellentiæ ejus. His prænotatis.

4. Dico, Gratia sanctificans est specialis participatio divinæ naturæ, sita in hoc, quòd sicut natura divina est in Deo radix sanctitatis infinitæ, ita gratia in nobis est principium amandi supernaturaliter omne bonum, & supernaturaliter aversandi omne malum. Et quia hunc amorem & hoc odium gratia efficit per virtutes sibi additas, & per auxilia sibi connaturaliter debita, ideo ipsa est in nobis natura quædam supernaturalis, ut pote radicale illorum principium.

5. Probatur, quia per hanc definitionem, & explicationem assignatur id quod in gratia est primus conceptus objectivus distinguens illam ab omni alio supernaturali dono.

6. Primò dicitur specialis participatio divinæ naturæ. Ita sanctus Thomas 1. 2. q. 110, a. 2. 1. Et probatur primo ex scriptura 2. Petri 1. *Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donavit ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Quæ verba licet ad alia dona à gratia habituali distincta extendi possint, maximè tamen propriè de ipsa intelliguntur, ut docent communiter interpretes.

7. Probatur secundò autoritate Patrum.

Athanasius orat. 21. contra Arianos. *Qui filii participes fiunt per spiritum gratiæ, Dei participes fieri dicuntur: Et hoc est quod Petrus dixit, ut divinæ naturæ consortes efficiamini.* Ambrosius lib. 6. epist. 36. Idem ex eodem Petri loco docet. *Quid illa attexam quòd hominem Deus divinæ fecit consortem naturæ, sicut in epistola Petri legimus. Unde non immeritò quidam ait. Ipsius & genus sumus. Dedit enim nobis de cognatione sua, ut quæramus illud divinum quod non longè est ab unoquoque nostrum, in quo vivimus & movemur & sumus.* Augustinus Epist. 110. c. 4. *Manens filius in natura sua, factus est particeps naturæ nostræ, ut nos manentes in natura nostra, efficeremur participes naturæ ipsius.*

8. Probatur tertiò ratione, quia ibi est specialis & excellens participatio divinæ naturæ, ubi creatura evehitur nobilissimo modo intra genus entium intellectualium quæ jam de se facta sunt ad imaginem Dei: unde accedente perfectione quæ superet eorum exigentiam naturalem, fit excellens similitudo cum Deo. Atqui per gratiam creatura intellectualis evehitur nobilissimo modo intra illud suum genus, quia evehitur modo superante omnem exigentiam ejus naturalem, ut pote qui dicit ordinem ad visionem Dei intuitivam: Ergo.

9. Dicitur secundò illa participatio sita esse in assimilatione & conformitate cum natura divina, sumpta ut est radix & principium sanctitatis. Id quoque docet sanctus Thomas 3. p. q. 3. a. 4. ad 3. ubi dicit haberi per gratiam participationem divinæ naturæ secundùm quandam assimilationem ad bonitatem illius. Et probatur primò ex scriptura. Nam Divus Petrus loco citato, ubi dixit, *maxima, & pretiosa nobis à Deo donata, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, addit *fugientes ejus quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem.* Et 1. Joannis 3. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in ea manet : & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. In hoc manifesti sunt Filii Dei & filii Diaboli.*

10. Probatur secundò ex Patribus. Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum c. 2. *Non vivunt*, inquit, *homines bene, nisi prius fiant Filii Dei*, nempe quia Filiatio Dei quâ naturam ejus participant est hominibus radix bene vivendi. Idem Epist. 120. c. 13. *Dei gratiâ justi sumus, ut ipsa Dei justitia nos simus, cùm piè & justi vivimus.* Cyrillus lib. 11. in Joan. c. 25. *sanctificatione Spiritûs supremæ naturæ participes reddimur, reformantes nos ad sanctificationem & imaginem*

primam. Nam si peccatum à Deo separat, justitia certè conjungit.

11. Hinc ducitur ratio assertionis, quia id per quod fit in homine interna ipsius reparatio, debet esse de se contrarium malo quod in homine restat ex peccato. Atqui malum quod in homine restat ex peccato, est propensio ad vitium & aversio à vero virtutis bono: Ergo id per quod fit in eo interna reparatio, debet esse principium inclinans ad bene vivendum, & avertens ab eo omni quod illicitum est. Quia igitur gratia est id per quod fit interiùs reparatio hominis, gratia est in eo principium de se inclinans ad omne & solum bonum, & avertens ab omni malo.

12. Objicies primò, Bonitas moralis non est constitutiva naturæ divinæ in ratione naturæ: est enim tantùm attributum ejus. Ergo quòd gratia sit participatio bonitatis moralis divinæ, non propterea est participatio naturæ divinæ.

13. Respondeo primò distinguendo antecedens, bonitas moralis sumpta in actu primo proximo & immediato, quo modo omnes virtutes complectitur, concedo. Sumpta in actu primo radicali, & remoto, nego. Hoc enim competit naturæ divinæ pro ut est radix bonitatis, & illius sic sumptæ gratia est participatio.

Nam

Nam ipsa est radix non immediatè bonorum actuum, ut principium ipsorum effectivum, sed habituum supernaturalium fidei, spei & charitatis, à quibus illi actus effectivè procedunt.

14. Respondeo secundò non agi de participatione tam stricta, & similitudine omnimoda cum natura divina, sed de ea quæ potest haberi à creatura stando intra limites esse creati, per aliquid accidentale ipsi additum ex dono Dei ipsam elevantis.

15. Objicies secundò, Habitus fidei, & spei supponuntur ad formam sanctificantem. Ergo non sunt aliquid ab ipsa procedens, ut dictum est.

16. Respondeo illos habitus non præcedere gratiam nisi per accidens, cùm gratia per meritum aliquod ab homine, qui ab illa excidit, acquirenda est: Et tunc quoque præcedere per modum dispositionis, eo modo quo calor præcedit formam ignis, quando ipsa per alterationem subjecti producitur ut virtus ipsi debita. Quod non impedit ne forma ignis sit absolutè & secundùm se prior calore, in quantum ipsa illum exigit, & ex natura rei in ignis esse perfecto, quale à Deo creatum est, præcedit. Ita similiter gratia est absolutè prior fide & spe, in quantum illas virtutes ut proprietates in suo esse com-

pleto similiter exigit. Unde cum gratiæ consequenter ad illam infunduntur.

17. Objicies tertiò convenientiam gratiæ cum natura divina posse constitui in gradu intellectualitatis seu immaterialitatis, cui ut primo principio debeatur connaturaliter visio intuitiva Dei, quæ est doctrina Suaris lib. 7. de Gratia. c. 1. num. 26.

18. Respondeo verè quidem inesse gratiæ hanc convenientiam cum natura divina, sed eam minus ad essentiam gratiæ pertinere, cum sit posterior ad illam quæ supra allata est. Nam ex eo quòd gratia sit participatio bonitatis moralis, reddit hominem Deo gratum, & filium adoptivum, ut proxima sectione ostendetur: unde sequitur morale debitum gloriæ, quæ præcisè & sine meritis operum, habenti gratiam datur titulo hæreditatis, ut infantibus baptizatis.

SECTIO SECUNDA.

An & quomodo Gratia habitualis homines filios Dei adoptivos, & hæredes constituat.

1. DIco primò, Gratia homines filios Dei adoptivos constituit, ac proinde & hæredes. Prima pars probatur primò

ex scriptura in qua habetur. *Ego dixi: Dii estis, & filii excelsi omnes* Psal. 81. 6. Quod ex omnium Patrum, atque interpretum consensu constat fieri per gratiam, sive id per ipsam solam fiat, sive per aliquid etiam consequens ipsam, de quo infra dicetur.

2. Probatur secundò ex illo testimonio Ambrosii lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. *Utique Spiritûs sancti gratia Filios Dei facit.*

3. Probatur tertiò ex Concilio Tridentino, sess. 6. c. 4. definiente justificationem esse *translationem ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei.*

4. Probatur quartò ratione congrua, quia cùm ex sancto Thoma 3. p. q. 23. a. 1. adoptio sit personæ extraneæ in filium legitima assumptio, congruum fuit ut Deus homines supernaturaliter ad omne & solum bonum per gratiam propensos, & in hoc quandam divinæ naturæ similitudinem habentes, actu suæ voluntatis eligeret in filios, quos paterna charitate diligeret, atque in jus hæreditatis vocaret, quæ est secunda pars assertionis, sequens ex prima, juxta illud Pauli. *Si filii, & hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Adde quod adoptio civilis maximè consistit in jure ad hæreditatem. Unde

hoc in adoptione divina deesse non debet.

5. Ex supradicta adoptionis definitione Collige, Christum per gratiam habitualem non fieri filium adoptivum Dei, cùm ad hoc requiratur ut persona sit extranea, id est filiationem naturalem naturali & physica generatione non participet. Itaque in Christo est ex parte subjecti exclusio potentialitatis ad talem effectum potiùs quàm defectus capacitatis ad ipsum; quod ultimum imperfectionem sonat.

6. Dico secundò, Adoptio illa quæ gratiæ rectè tribuitur ut radici & causæ quam inseparabiliter sequitur, est reipsa & formaliter beneficium Dei ab ipsa gratiæ collatione distinctum.

7. Probatur primò, quia importat actum charitatis divinæ, habentem pro motivo ipsam bonitatem hominis gratiâ affecti. Nam ex quo est per gratiam sanctus, Deus illum sic diligit ortâ inde complacentiâ & amicitiâ.

8. Confirmatur quia ut homo ab alio adoptetur, præter similitudinem in natura necessariam ad filiationem, & quodcunque meritum ejus ac virtutem, requiritur gratiosa acceptatio illius cujus fit filius adoptivus. Ergo à pari in adoptione divina præter similitudinem in natura comparatam per gratiam, quæ infinito

intervallo in ratione similitudinis inferior est similitudini essentiali duorum hominum, necessaria erit formalis acceptatio Dei.

9. Objicies, si adoptio divina est beneficium distinctum à gratia, non erit verum homines per gratiam fieri filios Dei adoptivos. Respondeo distinguendo, non erit verum formaliter Metaphysicè ac præcisè loquendo, concedo: non erit verum moraliter, & in sensu necessariæ connexionis, ex eo quòd gratia sit motiva Dei ad acceptationem hominis in filium, & de facto moveat illum, nego.

10. Dico tertiò, Exigentia naturalis gratiæ respectu hæreditatis æternæ non est talis, ut si homini gratiam habenti negetur illa hæreditas, aliqua vis inferatur gratiæ, eo modo quo vis infertur alicui naturæ, quando privatur aliqua proprietate, aut actione quam determinatè ex innata propensione exigit. Ita Bellarminus, Lessius, Ægidius, & alii apud Ripaldam cum eodem de Ente supernaturali disp. ult sect. 10.

11. Probatur quia non magis gratiæ per se sumptæ debetur gloria, quàm operi facto ex gratia, ipsámque augenti. Atqui tali operi gloria non sic debetur, ut seclusa promissione, Deus eam negare non possit absque ulla vi quæ justo operanti

fiat. Ergo. Major clara eſt à fortiori. Minor probatur, quia non poteſt à legiſlatore in præmium & coronam proponi id quod ſecluſa promiſſione & munificentia præmiantis, ita debitum eſt operanti, ut ei ſine vi aliqua negari non poſſit. Atqui juſto ex gratia operanti proponitur à ſummo legiſlatore Deo in præmium & coronam æterna gloria. Ergo ipſa non ſic eſt debita ipſi operanti, ut ſine ulla vi quæ juri & exigentiæ ejus inferatur, non poſſit à Deo denegari. Et hinc patet, opera juſti, etiam ut dignificata per gratiam habitualem, non habere cum gloria æterna abſolutam æqualitatem rei ad rem, ſed ſolum æqualitatem proportionis, quæ ex genere ſuo ſufficit ad condignitatem meriti reſpectu præmiantis, qui vult munificentiam ſe ipſo dignam oſtendere ſuppoſitō tali merito, quod vult habita ratione ſui ſuperare.

SECTIO TERTIA.

Quænam Dei præſentia Gratiæ habituali ſit annexa.

1. DIco primò, Deus peculiari quodam modo inhabitat in iis qui gratia habituali ſunt affecti, ita ut non ſolùm creatum donum, ſed ipſe etiam

Deus illis detur, & Spiritus sanctus ultra vim ipsius doni per se sumpti, ad eos mitti dicatur. Ita Divus Thomas. 1. p. q. 43. a. 3. argumento 1. Ubi errorem appellat sententiam dicentium non dari Spiritum sanctum, sed ejus dona. Alensis. 1. p. q. 73. memb. 4. a. 1. Suares lib. 12. de Trinit. cap. 5. num. 8. Petavius lib. 8. de Trinit. cap. 4. 5. 6. Lessius lib. 12. de perfectionibus divinis cap. 11.

2. Probatur ex scriptura. Nam Joan. 14. Ita loquitur Christus. *Si quis diligit me, Sermonem meum servabit, & pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Et ibidem de Paracleto à Christo mittendo dicitur, *Apud vos manebit, & in nobis erit.* Ejusdem Joannis 1. epist. c. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Paul. ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* In quibus omnibus sermo est non de donis tantùm Dei, aut Spiritûs sancti, sed de ipso Deo, & persona Spiritûs sancti, cui appropriativè hic tribuitur effectus. Speciatim autem illa verba Paul. 1. Chor. 6. *Membra vestra templum sunt Spiritûs sancti, qui in nobis est, quem habetis à Deo.* Illa, inqnam, verba de ipsa Spiritûs sancti persona intelligi debent, quia templum soli Deo dicatur, non

donis creatis, quæ tantùm accidentia ſunt.

3. Confirmatur aſſertio auctoritate ſanctorum Patrum, quorum teſtimonia ampliſſimè refert Petavius loco citato. In primis Auguſtinus, ſermone in feriam ſecundam Pentecoſtes, *In vaſa*, inquit, *non jam odor balſami, ſed ipſa ſubſtantia ſacri defluxit unguenti.* Quod non de ſolis illis in quos tunc Spiritus ſanctus miſſus eſt, accipiendum eſt, ſed & de omnibus juſtificatis, qui idem quoad ſubſtantiam, licet non pari modo nec cum tanta donorum copia, beneficium accipiunt. Et Cyrillus dial. 7. de Trinit. dicit Spiritum ſanctum eſſe in nobis *ουσιωδῶς*, id eſt, *ſubſtantialiter*, ita ut iſta vox non unionem, ſed rem quæ nobis unitur, qualificet. Et juxta eundem Theſaur lib. 34. p. 362. Idem Spiritus dicitur *αυτουργῶν*, id eſt per ſe ipſum ſanctificans.

4. Dico ſecundò, Peculiaris modus quo Deus habitat in anima per gratiam habitualem ſanctificata, in hoc conſiſtit, quòd præter præſentiam realem quam habet ubique, in illa ſit cum complacentia quâ eò attraheretur, ſi præſentia ejus ad omnia, non eſſet neceſſaria ex natura rei, ſed arbitraria. Ita Suares, loco citato, num. 11. ubi ſic loquitur. Dona gratia vi ſua & quaſi connaturali jure poſtulant

intimam

intimam ac personalem præsentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Quod per hanc conditionalem optimè declaratur, quia si per impossibile fingamus Spiritum sanctum non esse aliàs realiter præsentem intra animam, eò ipso quòd anima talibus donis afficeretur, ipsemet Spiritus sanctus veniret ad illam per præsentiam personalem, & in ea esset, & maneret quandiu gratia illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc aliàs habeat illam præsentiam ratione suæ immensitatis, meritò dicitur nunc habere illam speciali titulo, ratione gratiæ, & charitatis: & ideò meritò dicitur venire vel mitti ad animam mediantibus iis donis.

5. Sic explicata conclusio probatur primò, quia sic & non aliter possunt explicari supradicta, & alia tum Scripturæ, tum Patrum testimonia. Hanc autem nullum sequitur absurdum, ut patebit ex solutione objectionum.

6. Probatur secundò ratione morali & congrua, quam affert loco citato Suares. Nam per gratiam & charitatem quæ ab ipsa inseparabilis est, perfectissima quædam amicitia inter Deum & hominem constituitur. Amicitia verò ex se petit unionem inter amicos, non solùm per conformitatem affectuum, sed etiam per inseparabilem præsentiam, & conjunctio-

nem quoad fieri poſſit. Unde amicitia perfectiſſima & divina, ſuo jure ac debito poſtulat intimam Dei præſentiam in homine. Quæ quidem præſentia, etſi aliunde neceſſaria ſit, & ſub illa ratione non habeat rationem beneficii, tamen prout huic motivo ac titulo ſubeſt, eſt maximum Dei beneficium: ſicut præſentia regis terreni ad domum alicujus quam ſubit, non intuitu ejus, ſed alia de cauſa, non eſt magnus favor, imò poſſet eſſe pœna, ſi eò ſe conferret ut infenſus: At verò eadem, ſi ſit ex motivo benevolentiæ in ipſum, prout tali motivo ſubſtabit, erit beneficium ſingulariter æſtimabile & honorificum.

7. Dico tertiò, peculiaris ille modus quo Deus inhabitat in anima per gratiam ſanctificata, divinam adoptionem, quæ ſine hoc quoad eſſentiam conſtare poteſt per participatam, ut dictum eſt, ſimilitudinem divinæ naturæ & jus ad gloriam æternam, plurimum perficit, eíque eximium dignitatis & excellentiæ gradum adjicit; ſtando intra ipſum adoptionis [illegible]naturalis genus. Ad hoc meliùs ſtatuendum.

8. Adverte primò, ſicut is qui amat, hôc ipſo quòd amat, amore ſcilicet amicitiæ eóque perfecto, poſſidetur ab amato; ita eum qui amatur, hôc ipſo

quôd amatur, possidere illum à quo perfectè amatur. Unde fit ut cùm Deus hominem existentem in gratia maximè diligat, amore scilicet de se effectivo præsentiæ intimæ indefectibilis, hôc ipso ab illo verè possideatur, ídque perfectiùs quàm ullus alius amans ab amato, cùm ubi causæ alicujus effectûs sunt perfectiores in ea ipsâ ratione sub qua causant, ibi effectus ille perfectiori modo reperiatur. Certè Deum sic adesse præsentem ex complacentiá erga hominem, est aliquo modo possideri ab homine.

9. Adverte secundò, eum qui aliquid possidet, etsi possessio & unio talis boni cum ipso sit tantùm moralis, aut quæcunque esse potest, ab illo bono vel formâ à se possessâ aliquo modo denominari. Sic qui possidet divitias, etsi illas non nisi aliquo jure morali, & modo valdè extrinseco & imperfecto possideat, tamen denominatur dives, & dominus bonorum ita possessorum. Cujus rei ratio est, quia impossibile est formam ex qua sumitur denominatio aliqua alicui uniri, & non conferre illi effectum formalem tali unioni correspondentem ac proportionatum. Hinc quia divinitas ab homine qui est in gratia, supradicto modo valde perfectè possidetur, sequitur talem hominem rectè dici divinitatis compotem, atque aliquo

modo Deum. Quod Boëtius lib. 3. de Consol. philos. prosa 10. sic exprimit. *Ut justitiæ adeptione justi, sapientiæ sapientes fiunt; ita divinitatem adeptos, Deos fieri, simili ratione necesse est.* Et similiter sequitur eum qui sic Deum possidet, non modò per amorem illius erga se, sed per talem amoris effectum, si jam per ipsam gratiam erat filius adoptatus, adhuc perfectiori modo titulum illum sortiri, quod erat probandum. Et confirmatur quia si inter homines aliquis adoptatus à principe, ita præterea ab illo diligeretur ut is cor principis perfectè possideret, hoc ipso adoptio perfectionis incrementum acciperet: ita ergo cùm hominem in gratia existentem Deus non tantùm adoptet in filium, diligendo eum amore verè paterno, & in jus hæreditatis vocando, quod totum esse posset sine complacentia præsentiæ supradictæ effectiva, sed eò usque amando progrediatur, ut illo tam mirabili modo possideri ab illo velit, quis neget inde adoptionem perfici? maximè cùm filiatio de se requirat ut ipsum esse patris participetur. Ex quo sequitur quantò participatio illa erit intimior, & excellentior, tantò ipsam fore nobiliorem.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur objectiones.

1. QUia doctrinam jam assertam de participatione divinitatis, & consurgente inde adoptione, quidam ita accipiunt atque intelligunt, quasi simile quidpiam in justis atque in Christo, cui Deus substantialiter est unitus, asseratur. Hinc in sententiam illam ut suspectam, singularem, & Theologis indignam (sic enim eam notat Ripalda disp. ult. de Ente supernaturali sectio. num. 127.) graviùs insurgunt, & invehuntur. Nihil autem in præsentiam Dei intellectam prout jam explicata est, objectiones illas efficere ex earum solutione mox patebit.

2. Objicitur primò, Implicat unio aliqua immediata naturæ creatæ cum natura divina. Unde in mysterio incarnationis unio naturæ assumptæ terminatur, non ad naturam, sed ad personam divinam. Hîc autem ponitur aliqua unio inter animam & divinitatem, quæ unio fit per gratiam ut nexum ac vinculum. Ergo id totum implicat.

3. Respondeo implicare unionem physicam ac realem, prout reale opponitur morali; non autem implicare unionem

moralem & affectivam, seu quæ præter præsentiam realem aliunde necessariam, nihil dicat nisi morale, & affectivum; nempe complacentiam Dei, quæ illam præsentiam, prout sibi substantem, in alio genere, nempe boni moralis, & intra illud genus in ratione favoris planè divini constituat. Quòd si qui hujus sententiæ auctores ita de illa præsentia per gratiam loquuntur, ut gratia videatur esse velut forma, quæ per se præcisè Deum uniat animæ, ut quidam modus inter duo extrema, quorum per se formaliter & ex natura rei sit nexus. Id meritò arguendum est, nec propterea ab scripturæ & Sanctorum Patrum sensu recedendum.

4. Objicitur secundò, Si datur talis unio divinitatis in anima justi, ipsa infinitè sanctificabitur, quia forma infinitè sanctificans, etsi applicetur per unionem finitam, infinitè sanctificat, ut contingit in Christo, in quo unio hypostatica, cùm sit aliquid creatum, est finitæ perfectionis in se, sanctitas verò quam confert divinitas sic unita, est infinita.

5. Respondeo negando sequelam, & ad probationem distinguo. Si sermo sit de unione physica, & quæ modo supradicto sit realis, concedo: si de unione morali, & aliquid morale tantùm ad unionem localem adjiciente, nego. Idque patet in

Eucharistia ; quæ ab homine sumpta sicque illi unita, non eum sanctificat infinitè.

6. Objicitur tertiò, Si per illam participationem divinitatis homo constituitur filius, non constituitur filius adoptivus, sed naturalis, quia de ratione adoptionis est non habere eandem naturam cum patre, sed illi extraneam.

7. Respondeo negando sequelam, quia ad filiationem naturalem, requiritur talis participatio, ut ipsa natura participata sit propria substantia filii per se essentialiter sumpti. Ad id quod dicitur de extraneitate, respondeo non eam talem requiri ad rationem adoptionis, ut natura quæ communicatur moraliter, non sit ipsa natura communicantis, & elevantis ad esse filii, sed tantùm requiri ut neque natura & substantia quæ constituit esse physicum filii, sit idem cum natura communicantis quod in Dei Filio accidit : neque natura item filii promanet à communicante per generationem strictè sumptam ; quæ tendat in similitudinem naturæ, ut contingit inter homines : nec denique illa natura sit hypostaticè unita personalitati ab ipso communicante procedenti, quod contingit in Christo, ut Christus est.

8. Objicitur quartò, si divinitas est forma principalis adoptionem divinam

constituens, ipsa etiam poterit esse ratio propter quam peccatum remittatur, præsertim in sententia quæ est etiam Lessii, asserente remissionem peccati esse beneficium ab infusione justitiæ distinctum. Sequela autem primò repugnat Concilio Tridentino, quod sess. 6. c. 7. ita definit. *Unica formalis causa justificationis est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit.* Secundò eadem sequela convenit cum sententia Buceri, qui ad justificationem præter justitiam inhærentem requirebat ut natura divina esset complementum formæ remittentis peccatum.

9. Respondeo negando sequelam quia non potest divinitas speciali illo modo communicari, nisi supposita remissione peccati, quæ non fit de facto sine infusione gratiæ. Quod si ponamus, quod possibile esse posteà ostendetur, per gratiæ infusionem non remitti peccatum nisi ex concomitante beneficio condonationis ipsi additæ, nego sic posse homini gratiam præcisè habenti, communicari divinitatem, quia in animam habitualiter malevolam, seu in qua præteritus actus malus habitualiter maneat, quandiu non est condonatus, non introibit sapientia increata, neque habitabit in corpore subdito peccatis.

SECTIO QUINTA.

An Gratia ſanctificans diſtinguatur realiter ab habitu charitatis.

1. NEgant Alenſis, Scotus, Bonaventura, Durandus, Bellarminus, Leſſius, *&c.* Affirmant ſanctus Thomas 1. 2. q. 110. a. 3, S. Antoninus, Alexander, Cajetanus, Medina, Scotus, Suares, *&c.*

2. Horum ſententia probatur primò ex ſcriptura, quæ gratiam & charitatem enumerat ut diſtincta dona Dei, vel ea dicit ex quibus id arguitur. 1. ad Cor. 13. *Gratia Domini noſtri Jeſu Chriſti, & charitas Dei.* Et ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* Hinc apparet gratiam, & charitatem diſtingui, quando quidem charitas infunditur per Spiritum ſanctum habitantem in nobis, ut fructus ejus: Spiritus autem ſanctus inhabitat in nobis conſequenter ad gratiam habitualem.

3. Probatur ſecundò ex Concilio Moguntino, quod cap. 7. de juſtificatione, ſic habet. *Cum venia peccatorum, homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum ſanctum, unà cum fide, ſimul & charitatem in corde diffuſam, & ſpem accipit.* Quibus verbis &

confirmatur ſupra-data explicatio loci epiſtolæ ad Romanos, & clariſſimè ab omnibus virtutibus Theologicis gratia diſtinguitur.

4. Probatur tertiò ratione, quia cùm ſit in juſtis natura quædam ſupernaturalis, ut loquitur S. Thomas, charitas non eſt ſecundum rem hujuſmodi natura, ſed gratia; ac proinde entitativè diſtinguntur.

5. Quod ſit in juſtis natura quædam ſupernaturalis, probatur, quia ibi eſt quædam veluti natura, ubi eſt novæ vitæ principium. Atqui in juſtis, cum ſit nova vita tranſcendens omnes vires naturæ humanæ atque Angelicæ, datur talis vitæ principium. Et hoc eſt quod nomine naturæ ſupernaturalis intelligitur. Ergo in juſtis eſt quædam natura ſupernaturalis.

6. Confirmatur, quia juſti in Sacra ſcriptura dicuntur. *Ex Deo nati.* Joan. 1. 14. & propterea *Filii Dei.* Joan. 3. 10. Et dicitur illorum *vita abſcondita cum Chriſto in Deo.* Coloſſ. 3. ve 3. hoc autem denotat formam ſupernaturalem talis vitæ in actu primo conſtitutivam. Et talis actus primus, ante quem non ſit alius in illo genere ſecundùm ſe prior, eſt hæc natura ſupernaturalis, cùm natura ſit id quod ſecundùm ſe eſt in re primum.

7. Jam quòd charitas non ſit illa natura, probatur, quia datur in juſtis aliquid ſe-

cundùm se anterius charitate, quod illa reali ordine supponit: Et secundùm omnes talis est fides, quæ tamen per illam prioritatem nondum est ipsa supernaturalis natura quæ excellentem justorum vitam constituit: quia homo per peccatum mortale non oppositum fidei, amittit illam vitam non amissa ipsa fide. Igitur datur aliquid ipsa adhuc fide prius, quod sit talis vitæ formale constitutivum, & omnium quæ ad illam spectant principium, cui illa subordinentur, idque non est aliud quàm gratia sanctificans.

8. Confirmatur, quia in Beatis charitas est secundùm se reali ordine posterior lumine gloriæ, quia ut actus intellectus sunt priores naturâ actibus voluntatis, ita & habitus qui de se tendunt ad illos actus. Lumen autem gloriæ est de se posterius gratia sanctificante, quæ est suo modo causa ejus. Nihil autem est neque in justis neque in Beatis, quatenus habent vitam supernaturalem, gratia sanctificante prius secundùm se, etsi sit aliquid in reproductione gratiæ per peccatum amissæ, ipsâ ut reproductâ prius, quod ad illam per se sumptam accidentaliter se habet. Igitur ipsa est actus primus illius vitæ, quod est esse naturam quandam supernaturalem.

9. Dices charitatem esse de se priorem lumine gloriæ, siquidem illa ipsa quæ est in

beatis, jam erat in via, & tantùm aliter in illis agit, quàm priùs, nempe necessariò, & multo excellentiùs, quia aliter ei proponitur objectum ipsius.

10. Respondeo ita esse tempore & generatione priorem lumine gloriæ, ut non extiterit unquam nisi posterior aliquo intelligendi principio, quod minùs quidem excellenter id præstaret respectu ejus quod facit lumen gloriæ, sed tamen sufficienter ad actus ejus supernaturales. Et hoc principium in via est fides. Itaque per se loquendo charitas est posterior principio intelligendi supernaturali: & hoc principium disjunctivè est vel fides vel lumen gloriæ, quorum alterum illam necessariò reali ordine antecedit. Quod igitur est reali ordine posterius aliquibus quæ non sunt primum vitæ supernaturalis principium sed illud supponunt, non est illud ipsum principium. Et sic charitas non est natura supernaturalis nihilque aliud assignabile est quod sit tale principium, quàm gratia sanctificans, quæ proinde à charitate ratione talis in existentia ordinis, realiter est distincta.

11. Objicies primò, si gratia est distincta à charitate, erit otiosa, quia non influet in actus virtutum, ad quos exercendos habebit virtutes distinctas. Implicat autem forma quæ non sit operativa vel operatio ipsa. Præterea gratia ita otiosa, seu non

activa, non poterit esse participatio sanctitatis divinæ, quæ ita est activa ut sit à suo actu indistincta.

12. Respondeo primò, negotium formæ in subjecto non esse agere, sed informare & perficere. Et multi Philosophi dicunt formas substantiales non esse activas immediatè per seipsas sed per accidentia. Et ad hoc citatur Aristoteles, qui dicit ignem calefacere, non quà ignis est, sed quà calidus est. Idque probant ex eo quòd sæpe producitur substantia ubi sola adsunt accidentia quæ illam causent. Unde inferunt illa esse totam virtutem substantiæ ad agendum, & licet substantia esset præsens, illa sola immediatè actura.

13. Respondeo secundò negando ex distinctione gratiæ à charitate sequi ipsam non esse activam: & dico illam agere cum virtutibus sibi subordinatis, sicut ex veriori Philosophia, formæ substantiales agunt cum suis accidentibus, ita-ut actio sit indivisim & à forma substantiali & ab accidente tanquam ab uno toto, ex causa principali & ex velut instrumentali aut virtute ipsi subordinata conflato; quod reipsa fieri probatur quia plus producitur luminis in partibus aëris ad quas à sole duci possunt lineæ rectæ, quàm in illis ad quas non possunt duci tales lineæ. In illis enim est splendor lucis, in istis autem opaci corporis ta-

les lineas impedientis umbra. Cujus rei ratio est quia in partes spatii ad quas possunt duci à sole rectæ per diaphanum lineæ, sol agit cum lumine à se procedente, in alias autem lumen obliquè vicinum per se præcisè agit eodem modo ac si à sole non procederet. Et idem est de candela quæ existens in uno cubiculo, plus producit luminis per apertam januam in eas vicini cubiculi partes ad quas à candela possunt duci lineæ absque interjectu corporis opaci rectæ, quàm in eas ad quas non possunt duci tales lineæ. Et par etiam est ratio de igne existente in furno quoad diffusionem caloris per apertum os furni. Et nostra anima plus agit cum calore vitali inserviente ad digestionem & conversionem alimenti in nostram substantiam, quàm posset calor ipse per se sine anima coagente. Dico igitur cum aliqua proportione, ac similitudine, gratiam habitualem, quæ est forma primaria & actus primus vitæ nostræ supernaturalis, sic coagere cum charitate & aliis virtutibus infusis: & si quæ ex illis possunt destructâ gratiâ remanere, sicut quædam accidentia manent destructo composito substantiali, minorem esse activitatem quàm cùm aderat gratia, ídque patere videtur in peccatoribus, qui minùs bene credunt & sperant, quàm justi. Qua in re non nego alias esse causas istius minoris

activitatis, putà quòd minùs digni sint uberioribus gratiis actualibus; quòd malos contraxerint habitus avertentes indirectè ab exercendis actibus fidei & spei, *&c.* Sed nec immeritò asseri potest hanc quoque esse unam, eámque potissimam illius debilitatis causam, quòd desit illis primum, principale & maximè universale principium omnium supernaturalium actuum, ad quos istud principium cum singulis virtutibus sibi subordinatis de se concurrit: nec tantùm imperativè se habet, quo modo charitas confert ad actus fidei & spei, sed etiam effectivè, quo modo anima coagendo cum omnibus, & singulis organis ac facultatibus quæ nobis insunt, omnia in nobis operatur.

14. Objicies secundò, Charitati conveniunt quæcunque gratiæ tribuuntur. Ergo gratia non distinguitur à charitate.

15. Respondeo negando antecedens. Nam charitati non competit esse naturam quandam supernaturalem, & primum de se in nobis vitæ supernaturalis principium, ut suprà ostensum est. Item charitati non convenit esse formaliter remissivam peccati. Nam si id ei convenit, vel charitati actuali, vel habituali. Non actuali, quia forma remissiva peccati parvulis infunditur in baptismo, cùm nullum habeant actum vitæ supernaturalis, imò nec rationalis:

non habituali, quia quando peccator exercet actum contritionis, non rectè dicitur justificari, quia acquirit habitum virtutis quàm exercet. Nam potius censendus esset justificari per suum actum, cùm virtutis actus magis moveat Deum ad veniam, quàm habitus. Bene autem dicitur justificari formaliter, quia accipit gratiam, ad quam obtinendam actus contritionis habet aliquod de congruo meritum, quo misericordiam Dei moveat ad dandam ei formam sanctificantem; ídque constabit ex sequenti sectione.

SECTIO SEXTA.

An gratia sit remissiva peccati: & an cum eo stare possit.

1. DIco primò, Gratia habitualis ex sua natura quandam habet congruentiam & aptitudinem peculiarem ad delendum peccatum mortale. Ita Theologi extra controversiam quoad rem, etsi Alliacus, & Nominales verbo tenus aliter docere videantur, ut rectè notavit Suares tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 1. num. 14.

2. Probatur primò ex Concilio Tridentino quod sess. 6. cap. 7. definit Gratiam esse causam formalem justificationis. Non posset autem esse causa formalis justificationis,

tionis, nisi peccatum depelleret actu: nec depellere actu formaliter, nisi ex se illius esset depulsiva. Nam alioquin esset ad summum peccati depulsi signum & tessera: Quod non esset esse causam formalem justificationis.

3. Probatur secundò à priori, quia forma quæ hominem reddit ab omni malo morali supernaturaliter alienum, & ad omne bonum aptum ac propensum, & ob hoc est participatio & expressa similitudo sanctitatis divinæ, apta est conciliare amicitiam inter Deum & hominem, ac proinde peccatum mortale, quod illam amicitiam tollit, delere.

4. Dico secundò, Non remittetur de facto ullum peccatum sine infusione gratiæ. Probatur quia ex Concilio Tridentino jam citato, *Gratia est unica causa formalis justificationis*, id est nulla alia est ab ipsa divisa, aut cum ea non conjuncta, eámque non sequens.

5. Dico tertiò, Gratia habitualis non ita est ex natura sua deletiva peccati mortalis ut absolutè non possit cum peccato consistere, si Deus vellet ea peccatorem non privare. Ita Scotus, Gabriël, Ocham, Major, Medina, Suares, Lessius, Bellarminus, & multi alii.

6. Probatur primò, quia si gratia est necessariò deletiva peccati, non fuit abso-

lutè neceſſaria Incarnatio ad perfectam ejus deletionem. Conſequens eſt falſum, & repugnat Eccleſiæ ſenſui, & unanimi ſanctorum Patrum doctrinæ. Ergo & antecedens.

7. Major probatur, quia abſtrahendo à ſtatu hominum conſequente peccatum Adami, potuit Deus creare purum hominem quem gratiâ cumularet, ita-ut tanta eſſet illius gratia, quanta erit omnium ſanctorum collectivè ſumpta, etiámque infinita, ſi poſſibile eſſet infinitum creatum. Item potuit dare illi homini poteſtatem transferendi merita ſuorum excellentiſſimorum operum in eos in quibus nullus eſſet obex abſolutè impeditivus talis translationis. Hoc poſito, ſimúlque admiſſa incompoſſibilitate peccati cum gratia, potuiſſet ille purus homo mereri formam neceſſariò deletivam peccati, nempe gratiam, non modo juſtis, ſi qui fuiſſent, ſed etiam iis qui peccaſſent: quia quod eſt auferibile per adventum formæ, non eſt obex introductioni ejus: & agens quod poteſt producere formam aliquam, poteſt per illam ipſam deſtruere contrarium ejus, quando nihil obſtat niſi illud contrarium. Sic quia ſol poteſt producere lumen, poteſt depellere tenebras, ſi nihil obſtat illi depulſioni niſi ipſæ tenebræ per lumen deſtructibiles. Quia igitur in adverſariorum ſententia, gratia ſic eſt oppo-

sita peccato sicut lumen tenebris, nec minùs cum eo incompossibilis, non minùs in facta hypothesi is qui poterit mereri gratiam, poterit mereri destructionem peccati, quàm sol potens producere lumen potest depellere tenebras.

8. Confirmatur quia ideo satisfactio Christi, gratiam nobis obtinuit non obstante indignitate nostri peccati, quia per satisfactionem Christi à Deo acceptabilem, indignitas illa erat auferibilis. Atqui non minùs auferibilis est in adversariorum sententia, illa eadem peccati indignitas per positionem gratiæ. Ergo posito quòd Deus dederit potestatem transferendi meritum gratiæ ad alias à merente personas, malitia & indignitas peccati non impediet illius translationis effectum.

9. Dices transferibilitatem meriti esse propriam meriti infiniti, & potestatem transferendi non posse alteri à Christo concedi.

10. Sed contra est, quia hôc ipso quòd Christus non sibi sed nobis est meritus gratiam, per se non implicat illa translatio: & finitudo virtutis meritoriæ hoc tantùm efficit ut merens finitum in virtute meritoria non nisi minus transferre possit. Ratio autem cur absolutè omnis merens transferre possit, est quia non implicat id ad quod aliquid jus habet, alteri dari ex voluntate

ejus, malentis illi alteri dari quàm sibi Et de facto in nostro præsenti statu transfertur secundùm nostram intentionem ac petitionem, bonorum nostrorum operum impetratio, quæ est aliquod meriti genus & jus aliquod de congruo ad gratias actuales. Itémque satisfactio, quæ est alius fructus eorumdem operum transfertur ad animas in purgatorio detentas. Quòd si meritum spectans gratiam sanctificantem, quod est maximè & propriissimè meritum, nunquam transfertur, id provenit ex ordinatione Dei, qui bene noluit ut quod est veluti substantia nostræ vitæ suparnaturalis & mensura obtinendæ in cælo gloriæ, alteri cedi posset, cùm nos ipsi tali bono maximè indigeamus. Nullus autem est in reipsa possibilitatis defectus, præsertim si Deus dedisset alicui tantam gratiam, ut ea proportionatè sicut in Christo summam plenitudinem constitueret; quo posito, nulla esset in illo homine indigentia gratiæ, & non adesset ratio propter quam meritum gratiæ jam non transferretur. Sic igitur sine incarnatione posset esse perfecta peccati deletio per meritum quoad valorem & sufficientiam condignum, cujus translationi non magis posset obesse peccati indignitas, data potestate transferendi, quàm tenebræ per se diffusioni luminis.

11. Nec valet contrà, si dicas, potesta-

tem illam fore favorem indebitum, itaque ibi non esse condignitatem meriti ad illam deletionem peccati: quia quòd favor aliquis sit indebitus, id non impedit ne ipso concesso, sit condignitas in consequente effectu: quod patet in nostra redemptione & incarnatione Christi, quæ quod fuerit nobis indebita, id non impedit ne concesso per summum favorem Christo, & acceptatis à Deo liberè per summam bonitatem pro nostra salute meritis ejus, satisfactio non fuerit infinitè condigna & superabundans: Quare in dicto casu satis fuerit quod acceptata à Deo mediatione illius hominis, ipse poneret opera condignè meritoria gratiæ de se necessariò peccatum excludentis.

12. Probatur secundò, quia si gratia necessariò excludat peccatum, vel id facit, per seipsam, vel mediante adjuncta ipsi condonatione Dei. Non primum, quia nihil sic determinatè inter formas physicè reales oppositum est peccato habituali. Et per se implicat illud destrui sive condonatione Dei, aut actum condonationis non habere per se sed per aliquid aliud illius destructionis effectum. Quod si quid aliud à condonatione Dei, esset per se formaliter necessariò destructivum peccati, maximè actus virtutis actui peccaminoso contradistinctè oppositus, putà actus charitatis

ita destrueret maculam ex odio Dei relictam, quia nullius rei entitas realis & physica sic opposita est actui odii, ex quo orta est illa macula, sicut actus charitatis. Atqui actus charitatis, etsi physicè & absolutè incompossibilis cum peccato actuali, non tollit tamen necessariò reatum culpæ ex odio in Deum relictum, sed tantùm merendo ex congruo condonationem liberam Dei. Ergo nullius formæ entitas physica sic peccatum depellit per se ipsam ex natura rei sine condonatione Dei. Quod si dicas gratiam depellere peccatum necessariò per hoc quòd moveat necessariò Deum ad condonationem ejus, ad hoc requireretur ut complacentia Dei erga gratiam esset major displicentiâ de peccato, aut saltem ei par. Quod secundùm omnes est falsum, cum ratio offensæ Dei sit aliquid majus in ratione mali, quàm excellentia gratiæ in ratione boni.

13. Probatur tertiò, quia non est implicantia in hoc quòd aliquis sit aptus ad omne bonum supernaturaliter amandum, quod est habere gratiam, & sit tamen reus peccati à se antea commissi, quia Deus illud peccatum non remisit. Habebit autem gratiam, sive quia Deus illam non ademit peccanti, quem sic punire noluit: sive quia illam postea dederit non addens ipsi quod connaturaliter addi potuisset, condonationis beneficium.

14. Probatur quartò, quia non magis gratia est delectiva peccati, quàm peccatum gratiæ destructivum, cum potiùs peccatum debeat esse magis destructivum gratiæ, quam gratia peccati, eo quòd peccatum sit aliquid, ut dictum est, majus in ratione mali, quàm gratia in ratione boni. Atqui peccatum neque actuale, neque consequenter habituale ex actuali consequens & nullum præ illo vim habens, necessariò necessitate absoluta gratiam destruit. Ergo. Minor probatur, quia destructio & privatio gratiæ est pœna peccati, idque à nullo Theologo negatur, & probatur ex Concilio Moguntino, quod cap. 4. ita habet. Homo cum mandatum Dei prævaricatus esset, gratiam & justitiam in qua erat constitutus, justissimo Dei judicio amisit. Jam autem pœna peccati non potest esse malum quod inevitabiliter ex peccato sequatur. Siquidem debet esse malum quod sit objectum & effectus justitiæ vindicativæ ac proinde liberè infligendum.

15. Dices si homo hypostaticè unitus personæ divinæ peccaret, puniretur à Deo privatione illius unionis, quæ tamen privatio necessariò sequeretur ex illo peccato.

16. Respondeo illo casu per impossibile supposito, privationem non fore propriè & formaliter pœnam, siquidem, ut jam

dictum est, de ratione pœnæ est ut sit in judice objectum actûs liberi quo infligatur laudabiliter. Quare erit malum sequens ex indispositione subjecti ad formam, quæ in illo esse desinet.

SECTIO SEPTIMA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, in sacra scriptura comparatur gratia cum peccato tanquam lux cum tenebris. Ephes. 1. tanquam vita cum morte Rom. 5. & 6. & tanquam justitia cum iniquitate 2. Cor. 6. Ergo gratia est absolutè cum peccato incompossibilis, sicut lux cum tenebris, vita cum morte, & actus bonus cum malo circa idem.

2. Respondeo primò, esse sermonem de gratia sumpta non præcisè secundùm se, sed ut pendente à liberalitate Dei, & adjunctam habente condonationem, quod est illam sumi prout se habet in præsentis providentiæ statu.

3. Respondeo secundò, ex illa comparatione rectè inferri paritatem quoad effectum expellendi contrarium, sed non quoad modum & necessitatem ex natura rei, illius expulsionis.

4. Objicies secundò 1. Joan. 3. *Omnis qui*

qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen illius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Quod sic saltem intelligendum est, ut justus in sensu composito gratiæ non possit peccare, cùm certum sit in sensu diviso eum posse peccare.

5. Respondeo aliud esse significatum illius loci. Sensus enim est, eum qui natus est ex Deo per gratiam, non posse peccare, quatenus talis est, cùm gratia non possit esse principium malè agendi, & de se ab omni malo avertat. Et sic interpretatur S. Augustinus lib. 1. de gratia Christi c. 2. & lib. de perfectione justitiæ, c. 18. & lib. 3. contra duas Epistolas Pelagianorum c. 3.

6. Objicies tertiò, Ex Concilio Tridentino, *Unica formalis causa justificationis est justitia Dei, &c.* Qua definitione excluditur consortium alterius formæ partialis justificantis, ac proinde favor ab extrinseco gratiæ annexus.

Respondeo, definitione Concilii non excludi à ratione formæ justificantis id quod ad effectum justificationis gratiam comitatur, & per quod connaturaliter fit proximè depulsiva peccati, sed excludi id quod asserebant hæretici esse formalissimè causam justificationis, nempe justitiam Dei aut Christi, quæ nobis imputaretur,

idque probatur ex ipsis Concilii verbis. *Unica formalis causa justificationis est justitia Dei non quâ ipse justus est* (en quod excluditur) *sed quâ nos justos facit, quâ videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ, & non modò reputamur, sed verè justi sumus, justitiam in nobis recipientes.*

7. Objicies quartò, sanctus Thomas 2. 2. q. 24. a. 1. dicit per peccatum destrui charitatem effectivè & meritoriè. Ergo vult gratiam esse incompossibilem cum peccato.

8. Respondeo hos destruendi modos nullam importare ex natura rei necessitatem. Ac primò quidem ex eo quòd per actum peccaminosum producatur habitus contrarius habitui charitatis, quod est destruere charitatem effectivè, ac proinde remotè & consequenter gratiam, non sequitur Deum non posse conservare habitum ipsum charitatis non obstante illo contrario habitu. Potest enim Deus in subjecto in quo producitur qualitas alteri præexistenti contraria, conservare illam præexistentem, & sic unire præter ordinem naturæ contraria, etiam in summo gradu. Sic dum producitur frigus, potest simul conservare calorem : & in homine qui malè agit, conservare habitum acquisitum oppositæ virtutis, sive ille habitus

sit qualitas quædam simplex, sive species objectorum honestorum & actuum præteritorum circa illa. Quòd si hoc verum est de habitibus acquisitis, qui naturaliter destrui debent aut minui ac tandem destrui per actus oppositorum vitiorum, multò magis poterit à Deo conservari habitus charitatis infusæ, qui à sola Dei actione pendet. Quoad secundum destruendi modum, nempe meritoriè, non sequitur ex eo quòd peccatum hoc modo destruat charitatem, istum effectum non posse impediri. Nam destruere illam meritoriè, est mereri destructionem ejus ut pœnam peccati. Pœna autem, ut dictum est, est objectum actûs liberi quo infligatur.

9. Objicies quintò, Implicat eundem esse amicum Dei, justum, & dignum vita æterna, quod fiet per gratiam, & inimicum, injustum, indignum vita æterna, quod fiet per peccatum.

10. Respondeo hominem non fore amicum Dei, justum, & dignum vita æterna simpliciter & absolutè, sed tantùm amicum secundùm quid, justum hoc sensu quòd sit aptus ad bene operandum, non verò dignum proximè vita æterna, quia tunc gratia non faciet filium adoptivum, seu non habebit adjunctam illam Dei dilectionem per quam fit adoptio, & erit



obex merito ipsius gratiæ etiam per bona opera acquisitæ.

Dices, sic homo habens gratiam, si moriatur, damnabitur. Respondeo negando sequelam intellectam de damnatione prout pœnas positivas continet: quia fieri poterit, & congruum erit, ut Deus non ita puniat, reum quidem, sed cui congruum sit condonari peccatum.

11. Objicies sextò, Gratia est vita animæ: peccatum autem est mors ejus. Ergo gratia & peccatum incompossibilia sunt.

Respondeo, peccatum si non privat actu gratia habituali, non esse mortem in omni sensu in quo est cùm actu privat, sed tantùm in quantum privabit vita æterna, Est autem de se semper & necessariò animæ macula.

Objicies septimò, Non repugnat gratia alterius generis, quæ ex natura rei inimpedibiliter ex hypothesi suæ in anima inexistentiæ depellat ab ea peccatum. Cur autem gratia quæ nunc est, non censeatur talis?

12. Respondeo negando antecedens, quia si daretur talis qualitas, creatura illâ affecta posset mereri condignè, non modò sibi illius augmentum, sed alteri quoque etiam peccatori talis gratiæ aliquem gradum, concessa à Deo meriti translatione, quo modo juxta prædicta, pura

creatura, remissionem peccati mortalis condignè obtineret.

13. Objicies ultimò, Peccatum consistit in privatione gratiæ. Ergo incompossibilis est gratia cum peccato, quia incompossibilis est forma cum privatione sui.

14. Respondeo neque actuale neque habituale peccatum in privatione consistere, ac proinde aliter opponi gratiæ quàm privativè, ut patebit ex sequentibus sectionibus.

SECTIO OCTAVA.

In quo consistat ratio peccati actualis, & qualiter gratia ipsi sit opposita.

1. AD statuendam rationem differentialem peccati, judicandúmque an in positivo consistat an in negativo, qua de re est præcipua difficultas, suppono primò species quæ sub aliquo genere relativo sibi essentiali continentur, non posse esse formaliter nisi relationes. Quod cùm per se sit evidens, ex eo quoque ostenditur, quòd si alicui generi relativo advenirent differentiæ quæ non essent modi peculiares habendi se ad aliud, illæ cum ipsa non constituerent species, sed entia per accidens in ordine ad Prædicamenta, sicut si quid adveniat ex Prædicamento

qualitatis alicui generi ex iis quæ in Categoria ſubſtantiæ continentur, putà animali talis figura & conformatio corporis, id non conſtituet cum illo ſpeciem ipſi ſubjectam, ſed ipſum afficiet planè accidentaliter, in ordine ſaltem ad noſtros conceptus. Et univerſim quidquid alicui generi advenit ex alio Prædicamento, non contrahit ipſum eſſentialiter nec cum illo ſpeciem ipſi ſubſtantem componit.

2. Suppono ſecundò, bonitatem & malitiam eſſe ſpecies contentas ſub genere relativo, nempe ſub ratione moralitatis quæ in eas dividitur ſive ſolas, ſive adhuc in tertiam ſpeciem quæ eſt indifferentia actûs moralis ſeu liberi, quem conſulta regula morum & ad ipſum applicata neque præcipiat neque prohibeat ſed permittat. Probatur quia nec moralitas in communi conſiſtit in alio quàm in habitudine ad ipſam morum regulam abſtrahendo à differentiis illius habitudinis: nec ipſa in alias ſpecies dividi poteſt: nec aſſignabile eſt aliud genus proximum quod ſit illarum præcisè commune & eſſentiale abſtractum prædicabile de illis in quid incompletè quàm ratio entis moralis. Ergo bonitas & malitia, quidquid ſit de indifferentia actûs moralis, ſunt ſpecies ſub genere relativo contentæ. His poſitis.

3. Dico primò, Ratio peccati, ſeu

formalis malitia consistit in positivo, indistincto ab actu; nempe in relatione difformitatis cum lege per dictamen rationis proposita.

4. Probatur primò ex præsuppositis, quia nimirum species sub genere relativo contenta per specialem modum se habendi ad aliud constituitur. Atqui malitia est species sub genere relativo, nempe sub moralitate, contenta. Ergo per relationem constituitur, quæ non potest esse alia quàm difformitatis cum lege & discrepantiæ ab ipsa.

5. Confirmatur, quia malitia actualis formaliter includit oppositionem actûs contra id, quod cognitum voluntatem obligat ad abstinendum à tali actu. Nam inde actus est illicitus quòd repugnet dictamini obliganti ad non actum illum: & sublata tali oppositione contra cognitam abstinendi obligationem, non est homo reus neque punibilis. Atqui id quod cognitum obligat ad non ponendum actum peccaminosum, est lex per dictamen rationis proposita. Ergo ratio formalis peccati consistit in oppositione actûs ad legem. Jam illa oppositio non est privativa, quia peccans non privatur lege, quæ stat cum actu ejus, ipsum damnans: neque est forma aut perfectio apta ipsi inexistere, quod ad privationem requiritur: sed est

aliquid extrinsecum, ipso homine peccante prius & indestructibile. Igitur illa oppositio consistit in aliqua contrarietate, non quidem qualis est inter absoluta, cùm ex dictis ipsa sit modus se habendi relativè ad legem, sed qualis est inter multas relationes disquiparantiæ, nempe inter eas quæ non modò disparitatem extremorum important, ut dominium & servitus, ratio principis & ratio subditi, itémque ducis ac militis: sed etiam pugnam includunt, ut jus proprietarii in rem & furtum illius rei; ratio principis & rebellio subjectionem detrectantis; ratio ducis & defectio transeuntis ad hostes. Hinc sanctus Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 27. peccatum definit, Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. Quorum verborum formalissimum significatum est ipsa contrarietas actûs ad legem, quæ contrarietas pro differentia peccati constitutiva ponitur.

6. Confirmatur prætetea assertio, quia si ratio peccati in privatione constituatur, non poterit assignari quænam sit illa perfectio in cujus privatione malitia consistet, neque quodnam sit subjectum cui per se primò & immediatè perfectio illa in esse debeat. Primò non poterit assignari illa perfectio, quia ut malitia peccati consistat in privatione perfectionis, opor-

tet debitam esse homini pro omni instanti quo peccat perfectionem tantam in ratione boni quantum est peccatum in ratione mali. Privationis enim malum mensuratur per magnitudinem boni quo privat. At nulla est homini debita tanta perfectio in ratione boni, quantum est peccatum in ratione mali, ut constat ex antedictis. Et si quæ perfectio est semper pro omni instanti debita, non violare ullum ex præceptis; talis perfectio, prout ad eam quovis tempore obligatio est, minima est; siquidem potest haberi per actum indifferentem sine merito vel per non actum, etiam à dormiente. Itaque si malitia odii Dei commensuratur talis perfectionis bonitati, eíque proportionatè respondet, non erit gravis. Et omnino minor erit quàm malitia actûs quo quis mentietur cùm tenebitur dicere verum, quia perfectio quæ debebitur in illo casu, quâque mendacium privabit, nempe dicere verum, quod est actus veracitatis, est aliquid melius, quàm abstinere ab odio Dei sine ullo actu bono, ad quod solum tali tempore, quo supponitur homo Deum odisse, obligatio est.

7. Nec dici potest perfectionem illam esse magnam in quantum summè necessaria est homini ad sui finis consecutionem. Nam si hoc tantùm modo perfectio illa

magna est, privatio ejus erit magnum malum tantùm consequenter, non verò ex natura sua formaliter, sicut illa perfectio erit magnum bonum non essentialiter, sed consequenter ad essentiam suam, & per ordinem ad aliud. Atqui ratio ipsa malitiæ de qua agitur, est aliquid de se essentialiter malum, non verò tantùm consequenter. Ergo ipsa non potest consistere in privatione alicujus quod sit magnum malum tantùm consequenter ad essentiam suam.

8. Jam verò quòd non possit assignari subjectum cui debeatur illa perfectio, ac rectitudo in cujus privatione formalis malitia consistet, probatur, quia vel illa debebitur actui voluntatis, vel ipsi voluntati, cùm nihil ulterius excogitabile sit cui deberi possit. Neutrum dici potest. Ergo. Primò non debetur actui talis rectitudo, quia si actui debetur, vel actui malo quem voluntas producit, specificè sumpto, vel actui sumpto genericè, vel actui contrario qui excluditur per ipsum actum malum. Nihil horum dici potest. Ergo. Non primum, quia impossibile est actum odii Dei habere rectitudinem. Implicat autem debitum ad aliquid per se impossibile. Secundum item dici non potest, quia si actui genericè sumpto debetur rectitudo, tale debitum conveniet omnibus actuum

voluntatis speciebus & individuis. Consequens est falsum ob rationem jam allatam pro actu malo, quia nimirum multæ species, & consequenter earum individua non possunt habere rectitudinem. Ergo & antecedens. Sequela majoris probatur, quia quod actui genericè sumpto convenit, convenit omni speciei, & individuo sub eo contento, sicut quia esse progressivum aut quomodocunque motivum sui, convenit animali ex ratione generica, convenit omnibus speciebus & individuis animalis.

9. Quòd si dicas debitum illud convenire generi sumpto disjunctivè, id est ratione alicujus speciei, nempe vel hujus vel illius: Respondeo id, si detur, nihil prodesse adversariis, quia debitum ita vagum, non erit determinabile ad eos actus qui rectitudinis sunt incapaces, sed ad solos capaces: ac proinde nunquam determinabitur ad eos qui de se sunt illiciti. Unde nec privatio rectitudinis cadet in istos, quia non est privatio formæ nisi ubi forma debita est.

10. Præterea si actui genericè sumpto rectitudo debetur, sic odium Dei non erit malum nisi secundùm rationem genericam, quia in tantum erit malum, in quantum habebit debitum rectitudinis.

11. Ad hoc respondent fieri posse ut

aptitudo & debitum conveniat generi, privatio autem ſpeciei quia differentia ſpeciei excludit formam ad quam eſt aptitudo.

12. Sed contra eſt, quia privatio eſt carentia formæ in ſubjecto apto vel debente habere formam, ita-ut ibi ſit carentia, ubi eſt aptitudo & debitum, quemadmodum docet Ariſtoteles lib. 5. Metaph. cap. de privatione. Et confirmatur, quia ſi quis homo habeat figuram monſtri, non illa figura monſtri formaliter erit privata conformatione humani corporis propria quam non poteſt habere, ſed humanitas, quæ eſt in illo homine dicetur privata & malè affecta, quia ipſa eſt quæ debet habere figuram ſibi conformem. Pari igitur modo ratio actûs ſumpta præciſivè à differentia odii Dei, eſſet privata & mala, quia ipſa dicitur eſſe id quod debet habere rectitudinem, quam differentia odii Dei habere non poteſt : unde talis differentia non eſſet privata, ac proinde nec formaliter mala, ſed tantùm cauſaliter. Et in hoc ſenſu ipſa non majoris eſſet malitiæ quàm differentia cujuſvis alterius actûs quæ excludat à ratione generica actûs rectitudinem illam ad quam ſupponitur debitum. Itaque odium Dei non eſſet pejus quàm iſte actus, nolo amare Deum, vel iſte, volo furtum, aut quivis alius amorem Dei impediens.

13. Instant, & dicunt posse esse privationem in specie, cùm aptitudo sit tantùm in genere, quia talpa est privatus visu qui non est ei debitus, sed animali.

14. Respondeo falsum esse quòd talpæ non debeatur visus, quia habet oculos, & de facto visum habet, facile quidem amissibilem, quia ejus oculi facile læduntur dum terram fodit, cui incommodo ut occurreret naturæ auctor, durâ tunicâ oculos illi obduxit, ita-ut nullum animal munitiores habeat. Quòd si talpa diceretur privatus visu qui non ei deberetur sumpto specificè, brutum diceretur privatum rationalitate, & homo pennis ob paritatem rationis.

15. Tertium ex membris in quæ actus disjunctivè divisus est, dici non potest, quia si actui contrario, id est actui bono per malum excluso, debetur rectitudo cujus defectus privationem constituat, ut vult Scotus in 2. dist. 37. q. 1. ille ipse actus erit privatus, cùm tamen non existat, quia supponitur esse privatio, quæ non potest esse nisi in illo. Item actus ille, etsi ex natura sua bonus, ut pote malo contrarius, erit tamen malus, quia cùm esse malum nihil aliud sit quàm esse privatum, erit, ut dixi, privatus, privatione scilicet quæ jam esse asseritur, nec potest esse nisi in eo cui rectitudo debeatur.

16. Jam quòd non possit dici voluntatem esse subjectum, cui rectitudo illa debeatur in cujus privatione malitia consistat; probatur, quia hoc posito, cùm homo peccat, ipsa voluntas erit privata rectitudine, non verò actus. Itaque ipsa erit mala, & habebit rationem peccati; ipse autem actus non erit malus nisi causaliter, in quantum privabit voluntatem rectitudine ipsi debita; quod omnino dici non potest: Nam odium Dei, præcisa per mentem tali causalitate, & exclusione rectitudinis quæ per actum contrarium haberetur, est de se rationi repugnans & summè illicitum. Et si compossibile esset cum actu amoris, in quo casu non privaret rectitudine, adhuc esset peccatum, quia esset voluntarium, liberum, contra regulam morum, & legem æternam. Item non minùs odium Dei est de se formaliter malum, quàm actus charitatis formaliter bonus. Sicut igitur voluntas fit bona per causalitatem formalem amoris qui est de se bonus, ita qui Deum odit, fit formaliter malus per causalitatem item formalem odii, quod ideo voluntatem reddit malam, quia ipsum est malum, sicut omnes formæ quæ alicui subjecto insunt, communicant tali subjecto denominationem & vim sibi propriam. Sic doctrina facit formaliter doctum, & justitia justum: & in formis

materialibus calor per suam formalem inexistentiam constituit calidum, & frigus frigidum. Neque est ratio cur hîc extensio illa & communicatio rationis formalis locum non habeat.

17. Denique si odium Dei non esset malum nisi causaliter, excludendo rectitudinem in cujus privatione consisteret formalis ratio malitiæ, idem contra hoc sequeretur quod jam illatum est contra malitiam sitam in exclusione rectitudinis ab actu genericè sumpto; nempe odium Dei non fore aliquid pejus quovis alio actu malo, quia similiter non esset malum nisi per idem per quod quivis alius actus cum charitate incompossibilis esset malus, nempe per hoc quòd causaret privationem rectitudinis: ad quod parum refert sive ab actu genericè sumpto, sive à voluntate illam excludat, cùm ad illam causalitatem hoc vel illud subjectum materialiter se habeat.

18. Ex his patet rationem constitutivam peccati non consistere adæquatè in privatione, sed neque illam esse aliquid partim positivum, partim privativum, quia similiter contra illud inadæquatum formale privativum recurreret eadem impossibilitas assignandi tum perfectionem quæ deberetur, & per illud formaliter tolleretur, tum subjectum quod per illam

ſormalem excluſionem eſſet privatum.

19. Sic conſtitutâ ratione malitiæ in poſitiva diſconvenientia actûs peccami-noſi cum lege, facile eſt ſtatuere qnomodo gratia & peccatum actuale opponantur. Primò enim non opponuntur privativè, quia ambo ſunt poſitiva, & ſimul ſtare poſſunt ex ante dictis. Deinde non opponuntur per relationem diſquiparantiæ quæ ſit ejuſdem rationis cum ea per quam peccatum opponitur legi illud vetanti. Talis enim relatio eſt ad terminum cognitum contra quem fiat actus hoc ipſo illicitus. Neque etiam opponitur ut duo directè, & contradiſtinctè contraria, quia malitiæ ſic opponitur actûs boni honeſtas ſub communi utrique genere moralitatis. Quare reſtat ut peccatum remotè opponatur gratiæ, tanquam principio omnis bonitatis ipſi peccato directè contrariæ: itémque ut opponatur tanquam principium ipſius gratiæ deſtructivum per demeritum quo exigit à Deo privationem ipſius ut pœnam ſuæ cum lege oppoſitionis & diſcrepantiæ: ex quo ſequitur illa duo eſſe de facto incompatibilia, ſed non abſolutè incompoſſibilia cùm, ut dictum eſt, pœna peccati liberè à Deo irrogetur.

SECTIO

SECTIO NONA.

Expenditur mens sanctorum Patrum circa rationem constitutivam peccati.

1. Objiciunt contra prædicta, qui rationem peccati in privatione constituunt, hanc esse communem sanctorum Patrum sententiam, eósque universali consensu id quasi certum atque indubitatum docere. Nego tamen sanctos Patres pro illorum sententia stare. Quod ut constet, quædam notare convenit.

2. Primum est sanctos Patres in pluribus locis ac textibus qui proferuntur ab adversariis, dum dicunt malum non esse rem, aut naturam, nullo modo negare quòd malum materialiter sit actus, formaliter autem ipse actus prout legi Dei positivè oppositus, & dicto modo contrarius, sed tantùm negare quòd sit natura, quòd substantia, quòd res, intelligendo per hæc id quod ad solam substantiam pertinet, quódque Aristoteles in Categoriis, capite de substantia, vocat hoc aliquid, quódque in physicis principium motûs & natura appellatur. Minimè autem per illa operationem intelligunt, quam nullo modo excludunt à ratione peccati, sicut nec

quòd eam eſſentialiter qualificat, ac diſtinguit malam à bona ipſi oppoſita. Hæc explicatio & acceptio probatur ex S. Auguſtino, qui lib. de perfectione juſtitiæ, ratiocinatione 4. diſputat quid ſit peccatum, actúſne, an res: quia, inquit, *ſi res eſt, neceſſe eſt habeat auctorem: & ſi auctorem habet, jam alter erit auctor quàm Deus, alicujus rei. Quod ſi impium eſt hoc dicere, neceſſe eſt dicere, peccatum eſſe actum, non rem.* Hoc manifeſtè ponit diſcrimen inter rem, ſeu ſubſtantiam, & operationem, in qua ſupponit peccatum conſiſtere. Idem facit Auctor Hypognoſticon apud eundem Auguſtinum lib. 1. ubi ſic habet in fine. *Diabolus naturâ eſt Angelus, ſed quòd natura eſt, Dei opus eſt: quòd verò Diabolus, vitio ſuo eſt, utendo malè naturæ ſuæ bono. Opera verò ejus mala, quæ vitia dicuntur, actus ſunt, non res.* In hoc eodem ſenſu loquuntur alii ſancti Patres, dum docent peccatum eſſe nihil, ſubſtantia carere, nullam habere radicem, & ſimilia. Ratio eſt, quia refellebant antiquos hæreticos, Manichæos, Marcioniſtas, Gnoſticos, & quoſdam Ethnicos, qui ponebant duo principia rerum ſeu ſubſtantiarum, unum purè bonum, à quo eſſent omnes res ſeu naturæ ac ſubſtantiæ bonæ; aliud purè malum, à quo eſſent res, ſeu ſubſtantiæ

malæ. Unde asserebant Manichæi duas esse in nobis animas, unam bonam quæ bona opera, alteram malam, quæ peccata faceret. Neque enim opera mala volebant esse immediatè ab illo summo malorum principio, sed tantùm mediatè, quatenus ab illo esset anima mala. Hos igitur dum confutant sancti Patres, dicunt malum non esse rem, non essentiam, non naturam, non aliquid, non substantiam, sumendo scilicet istos terminos ut sumebant adversarii, & negando ullam rem aut substantiam esse malam: ideóque non esse quærendam malarum rerum, id est substantiarum quæ malæ essent, principium. Ea omnino mens fuit Epiphanii, Justini, Athanasii, Chrysostomi, Fulgentii, & aliorum qui contra Manichæos disputantes prædictum tantùm errorem confutarunt, non negarunt autem peccatum esse aliquid positivum, eo modo quo in naturalibus operatio aberrans à scopo naturæ, aut in artibus operatio aberrans à fine artis, putà in musica concentus dissonus, est aliquid positivum & disconveniens. Hinc Augustinus lib. de perfecta ratione justitiæ, malitiam comparat claudicationi, aítque nec peccatum, nec claudicationem esse res, sed actus tantùm. Quare neutrum vult esse planè nihil, etiam formaliter &

differentialiter ſumptum. Nam claudicatio ut ſic, aliud eſt quàm negatio, & rectitudini motûs opponitur contrariè, & non tantùm uno modo, quod contingeret ſi eſſet tantùm privatio; ſed diverſis etiam inter ſe poſitivè contrariis modis ob diverſa recti motûs impedimenta. Quare eſt diſconvenientia aliqua talis effectûs cum potentia progreſſiva ſumpta prout eſt de ſe capax perfectioris motûs, ſive eſt diſcrepantia talis ambulationis ab ejuſmodi perfecto motu & recto. Unde ſimili modo ratiocinandum eſt de ratione malitiæ.

3. Secundum quod notare convenit, eſt ſanctos Patres, dum per privationem peccatum explicant, nullo modo loqui de privatione illius perfectionis quam adverſarii per rationem peccati excludi volunt, nempe perfectionis negativæ, aut volitionis honeſtæ quæ debuerit eſſe in voluntate, & multò minùs de privatione rectitudinis debitæ actui genericè ſumpto, aut actui contrario qui non eſt: ſed de privatione conjunctionis cum Deo & gratiæ & juſtitiæ habitualis; quæ privatio ſecundùm communem adverſariorum doctrinam non eſt eſſentialis peccato, ſed ipſum conſequens. Sic ſanctus Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio, dicit peccatum eſſe motum defectivum à Deo: &

lib. 11. de Civit. asserit malum esse amissionem boni, quod utique prius habebatur sive habitualis. Et similia passim dicunt alii sancti Patres, qui proinde ab adversariis in constituenda ratione differentiali peccati multùm discrepant, siquidem privationes per formas quas tollunt, à se invicem differunt. Sed quia ex illis privationibus per quas sancti Patres peccatum exprimunt adversarii hoc saltem inferunt, quod secundùm illos ratio peccati in aliqua privatione constat, ut huic illationi respondeatur.

4. Notandum tertiò est, sanctos Petres sæpe peccatum describere potiùs per destructionem bonorum quæ nos spectant ac beatos reddere possunt, ut sic horrorem ejus faciliùs in nobis imprimant, quàm definire per primarium ejus ac differentialem conceptum: quod tamen non omittunt, & omnino expressè faciunt. Nam in primis Augustinus, ut constat ex prædictis, peccatum constituit in ea ipsa disconvenientia cum lege, in qua dico consistere rationem formalem malitiæ. Et non tantùm loco citato, sed alibi etiam id repetit, ut tractatu imperfecto de genesi ad literam c. 1. ubi peccatum definit, *superbum voluntatis assensum, cùm inclinamur ad ea quæ justitia vetat, unde liberum est abstinere*. Quod idem est ac si diceret, pec-

catum esse assensum liberum recto rationis dictamini contrarium. Idem inculcat lib. de duabus animabus contra Manichæos, aítque hanc definitionem esse veram & ad intelligendum facillimam. Divus Bernardus lib. de diligendo Deo, peccati malitiam sic exprimit: *Tunc autem dixerim quemque sibi fecisse suam legem, quando communi, & æternæ legi suam prætulit voluntatem, perversè utique volens suum imitari creatorem, ut sicut ipse sibi lex suíque juris est, ita is quoque seipsum regeret, & legem sibi suam faceret voluntatem.* In hac declaratione malitiæ quæ peccato inest, formalissimum significatum est contrarietas, & oppositio voluntatis cum lege. Et clarum est talia in omnibus S. Patribus inveniri. Quare ex illis non habetur differentiam peccati non consistere in positivo.

SECTIO DECIMA.

Solvuntur adversariorum rationes.

1. OBjiciunt primò, si ratio peccati consistit in positivo, Deus erit causa illius positivi, quia ad omne positivum ex munere causæ primæ & indigentia causæ secundæ concurrit. Ergo erit causa peccati.

2. Respondeo negando sequelam. Ad probationem dico esse aliqua positiva quæ non producuntur, nempe relationes quæ positis præcisè extremis resultant, cujusmodi est prædicta disconvenientia cum lege. Notum ac receptum illud est, Ad relationem, nempe intrinsecus advenientem, id est quæ non indiget alia determinatione ad sui existentiam quàm positione extremorum, non datur motus.

3. Instabis, etsi relationes illæ non producantur per se, at producuntur per accidens, in quantum producitur fundamentum ex quo resultant. Sic datur motus per se ad albedinem, per accidens autem ad similitudinem, & causa per se dealbationis, est causa per accidens & consequenter similitudinis. Pari igitur modo, quia Deus producet istius relationis fundamentum, eam quoque per accidens & consequenter producet: & sic per accidens & secundariò erit causa peccati.

4. Respondeo primò, si hoc argumentum valeret, posse retorqueri in adversarios constituentes rationem malitiæ in privativo, sic enim ratiocinari licebit. Quisquis est causa fundamenti cui per se privatio inest, vel ex quo in alio resultat, tam est causa privationis, quàm is qui producit fundamentum relationis, est causa illius. Atqui Deus est causa illius entitatis quæ

est fundamentum privationis in qua consistit ratio peccati. Ergo est causa illius privationis.

5. Quod si respondeant non omnem causam quæ producit fundamentum seu subjectum privationis, esse causam ipsius privationis, sed eam tantùm quæ producit entitatem illam fundamenti quatenus est fundamentum illius privationis: Deum autem non producere entitatem actûs mali quatenus ex illa sequitur, aut ei annexa est privatio rectitudinis, quia hoc provenit ex causa defectuosa, quæ est creata libertas.

6. Respondeo quoque non omnem causam quæ producit fundamentum relationis, esse etiam secundariò & consequenter causam relationis, sed tantùm eam quæ producit fundamentum illud quatenus est fundamentum, seu à quo entitas illa fundamenti habet id ut sit fundamentum talis relationis. Itaque similiter Deum non producere entitatem volitionis malæ, quatenus ex ea resultat relatio difformitatis, neque actum illum, quatenus est ab ipso, habere rationem fundamenti respectu talis respectûs, sed quatenus est à causa agente contra debitum & legem, quæ est sola causa secunda; cùm prima agat ex officio causæ universalis, cui congruit accommodare se determinationi agentium liberorum.

liberorum. Unde ipsa bene agit, & actus, quatenus est ab illa, est conformis dictamini sapientiæ ejus & rectæ rationi.

7. Confirmatur à pari in multis aliis. Nam motus claudicationis, qui est disconveniens potentiæ quam habet anima ad motum rectum, etsi producatur ab anima, non tamen ab ea producitur quatenus est fundamentum talis relationis, sed hoc habet ab organo inæquali aut distorto. Item quando nascitur monstrum ad cujus esse Deus & sol concurrunt quasi causæ universales, Deus quidem omnium universalissima & suprema, sol verò inter corporeas maximè universalis illi primæ & summæ subordinata; entitas illa monstri, quæ est fundamentum difformitatis, non habet hoc à Deo, aut sole, quòd sit ejusmodi fundamentum, sed id provenit aut ex causæ particularis debiliori virtute, aut ab excessu defectúve materiæ. Pari ergo modo poterit Deus esse causa actûs physici, qui est fundamentum hujus relationis, nec esse ullo modo causa fundamenti ut sic. Cujus rei ratio est à priori, quia, ut dixi, actus habet illam rationem fundamenti, quatenus est à causa contra legem agente.

8. Objiciunt secundò, si malitia est aliquid positivum, erit formaliter ens: itaque in ratione entis cum Deo conveniet, ip-

ſáque erit quædam divinæ perfectionis participatio.

9. Reſpondeo primò, negando fore cum Deo convenientiam in ratione entis ſecundùm ſe ſumpti; quia cùm ens de Deo & de malitia prædicatur, prædicatio non eſt univoca. Ratio eſt quia ens ſecundùm ſe continet omnes rerum differentias, etiam infimas, à quarum nulla de ſe abſtrahit. Quod autem differentias, quæ ſe totis differentiæ ſunt, formaliter continet, non eſt univocum, neque unum ſecundùm ſe: & ea de quibus ſecundùm ſe dicitur, non propterea ſecundùm ſe conveniunt.

10. Quod ſi tamen ens, non ſecundùm ſe abſolutè, quo modo à ſolo Deo omnium rerum poſſibilium differentias introſpiciente, adæquatè cognoſcitur, ſed prout à nobis imperfectè concipitur, eſt univocum. Reſpondeo illud univocum conſiſtere in aliquo formaliter negativo, ſeu quod non poteſt à nobis niſi per negationem explicari: quódque adverſarii negare non poſſunt eſſe Deo & peccato, etiam in privatione conſtituto, commune: illud enim eſt eſſe poſſibile. Eſſe autem poſſibile ſecundùm nos eſt non involuere contradictionem, ſive eſſe aliquid ex quo poſito non ſequitur ipſum eſſe & non eſſe: quod omnino eſt negativum, & extra eſſentiam eorum quibus convenit, & poſterius ad

illud esse, cujus veritas impossibilem reddit illam implicantiæ illationem. Nec possunt negare adversarii quin possibilitas ita concepta, possit etiam de peccato privationem formaliter includente verificari. Nam ex illo posito non sequitur ipsum esse & non esse. Est enim verè peccatum actui reali identificatum: & alioqui non posset à Deo puniri. Ergo entis, sumpti eo modo quo concipitur à nobis, verificatio de Deo & de peccato formaliter sumpto, nec repugnat Deo nec rejici potest ab adversariis.

11. Addo, non repugnare Deo, quòd aliquid positivum de eo & de malitia, sive in positivo sive in privativo posita, prædicetur univocè, modò illud ejusmodi sit, ut non tollat infinitam utriusque subjecti differentiam ac distantiam. Nam cùm quis concipit Deum & peccatum infinitè inter se repugnare, ens & malitia peccati quomodocunque constituta, univocè denominantur cognita: Præterea tria peccata habent communem cum tribus Personis Trinitatis rationem ternarii numeri, etsi quoad rem infinitè dissimilem ac primò diversam. Repugnat ergo tantùm de Deo verificari aliquid imperfectionem involvens, quatenus imperfectionem involuit.

12. Instabis si malitiæ convenit ratio entis, conveniet etiam bonitas, quia ens & bonum convertuntur, & hoc est illius

attributum neceſſarium. Conſequens rationi repugnat. Ergo & antecedens.

13. Reſpondeo diſtinguendo majoris hypotheticæ conſequens. Conveniet bonitas moralis ſeu honeſtas, nego: tranſcendentalis, concedo. Bonitas tranſcendentalis conſiſtit in eo quòd unumquodque ens ſit conveniens alicui ſive ſubjecto ſive formæ ſive principio ſive fini ad quem ſit medium. Dico autem rationem difformitatis quæ in eſt actu malo, putà odio Dei, bene eſſe convenientem illi actui, quia bonum eſt actum illum eſſe ex natura rei illicitum & odio dignum ut fugiatur. Et hoc habet actus ille ex oppoſitione ſua ad legem naturalem ac rationem. Et præterea à Deo etiam prohibetur, ut ſit etiam ex ejus præcepto illicitus & magis odibilis.

14. Objicitur tertiò, Non poteſt eſſe relatio realis, niſi ad terminum realiter exiſtentem. At non dabitur ſemper terminus realis, quem relatio illa difformitatis cum lege, connotare poſſit, cùm nimirum aliquis peccat contra legem falsò apprehenſam. Ergo malitia non eſt relatio realis.

15. Reſpondeo negando majorem, quia in actu quo quis cognoſcit negationem plurium mundorum, eſt relatio realis, ſiquidem eſt veritas realis, quæ eſt conformitas talis actûs cum objecto, & objectum illud non eſt niſi negatio. Ratio à priori eſt,

quia ad esse relationis satis est, si id quod connotatur, eo modo sit quo connotatur secundùm esse sive positivum sive negativum, sive præsens sive præteritum sive futurum, sive à parte rei sive secundò intentionaliter existens. Hîc autem lex quæ est difformitatis terminus, eo modo existit quo existere debet ad eam terminandam ac specificandam, nempe secundùm esse intentionale, quia cùm voluntaria esse debeat illa difformitas, debet esse circa regulam cognitam, & contra eam ut cognitam. Et licet non sit reipsa lex quæ fallo esse putatur, est tamen specificativum difformitatis, nempe dictamen objectivum, seu lex objectiva prohibens actum qui inde habet contrarietatem per quam est formaliter malus. Et inde patet relationem illam esse ex iis quæ fundantur in mensurabili, & spectant mensuram. Et eandem mensuram spectat bonitas formalis actûs honesti, sed modo plane diverso, nempe per habitudinem conformitatis.

16. Objicitur quartò, Relatio quæ convenit rei prout subest actibus animæ, non est realis nec prædicamentalis. Atqui difformitas in qua ratio peccati ponitur est hujusmodi. Ergo.

17. Respondeo primò negando majorem, quia etiam universalitas, prædicabilitas & similes relationes sunt reales, prout

reale opponitur non enti, aut etiam prout opponitur enti rationis, licet non ſint reales prout reale opponitur ſecundò intentionali, ſive denominationibus quæ conveniunt rebus prout fuerunt objectæ actibus intellectûs aut voluntatis, cujuſmodi ſunt eſſe cognitum, volitum, ordinatum ad finem, & ſimiles. Nihil autem vetat quominùs illæ quoque ſint Categoricæ, cùm Categoriæ debeant omnia entium genera continere.

18. Reſpondeo ſecundò, difformitatem illam non eſſe relationem quæ conveniat rei prout ſubſtanti actibus animæ, ſi ſermo ſit de difformitate actûs interni voluntatis, quia actus ille neque cognitus neque volitus eſt, etſi ſit voluntarius, Quare eſt relatio primò intentionalis, conveniens illi prout à voluntate producitur non obſtante lege per intellectum propoſita, abſque eo quòd ſit ipſe præcognitus.

19. Objicitur quintò, Dato præcisè hôc quòd actus non ſit conformis dictamini rationis, vel non habeat totum quod regula morum exigit, malus eſt. Ergo malitia conſiſtit in privatione conformitatis cum ratione, & regula morum.

20. Reſpondeo diſtinguendo antecedens, malus eſt primò & formaliter per illam negationem, nego: arguitivè, & per locum à poſteriori, eò quòd omnis actus

qui non est conformis dictamini rationis, saltem permittenti, sit difformis, & contrarius prohibenti, concedo. Simile erit argumentum si dicas, dato quòd aliquod animal non sit brutum, est homo. Ergo homo constituitur per negationem bruti. Quare sicut hîc non valet consequentia, & negatio bruti est tantùm medium à posteriori concludendi humanitatem in animali, ita negatio conformitatis cum dictamine rationis in actu morali, est tantùm similiter medium à posteriori ad inferendam in illo actu difformitatem positivam, per quam formaliter in esse peccati constituatur.

21. Objicitur sextò, saltem quorundam actuum malitia in privatione consistit. Ergo nec universaliter malitia in privatione consistit, nec rationes ad id probandum allatæ per se ex natura rei valent. Antecedens probatur, quia peccatum omissionis habet malitiam præcisè per privationem actûs imperati. Et in peccatis commissionis aliquando est malitia, non ex objecto quod disconveniat, neque ex circunstantia quæ adsit & repugnet, sed ex defectu circunstantiæ quæ in actione requirebatur.

22. Respondeo negando antecedens. Ad probationem, dico defectum actûs imperati, & circunstantiæ debitæ esse malum objectivè & causaliter, non verò forma-

liter, quia malitia formalis circa illa objecta consistit in hoc quòd aliquis velit illos defectus contra dictamen rationis, seu contra legem per illud dictamen propositam.

23. Instabis, cùm aliquis peccat, per omissionem puram liberam, in tali peccato non potest inveniri relatio, quia in eo nihil est positivum.

24. Respondeo posito quòd detur omissio libera sine actu, quam non admitto, illa posse convenire aliquid logicè positivum, seu conceptibile conceptu, quo non aliquid ab ea removeatur, nec ipsa præcisè sola concipiatur, sed aliquid ei tribuatur, nempe aliqua habitudo ad aliud. Nàm negationibus possunt advenire relationes, nempe negationi plurium mundorum advenit ex conceptu quo quis dicit, non dari plures mundos, relatio objecti & mensuræ ad actum illum veri judicii. In denario numero negationum quinque negationes habent relationem partis & medietatis ad totum, & similia.

SECTIO UNDECIMA.

In quo consistat peccatum habituale, & qualiter illud per gratiam destruatur.

1. Supponenda sunt hoc loco duo, quæ extra controversiam sunt. Primum

est, transacto peccato sive mortali, sive veniali, hominem verè esse, & manere peccatorem quandiu peccati admissi remissionem non consequitur. Idque probatur, tum ex scriptura, quæ peccatores appellat eos qui peccarunt, etsi actu non peccent, quandiu per pœnitentiam non obtinuerunt peccati veniam: tum ex communi sensu hominum qui homicidam appellant eum qui, licet non actu occidat, tamen ante occidit hominem, aliterque putant eum se habere moraliter, quàm si non occidisset.

2. Secundum est, istud habituale peccatum esse aliquid quomodocunque aliud quàm hominem & peccatum præteritum, seu quàm hominem admisisse illud peccatum, quia si hoc tantùm esset, impossibile esset peccatum habituale deleri, cùm fieri non possit ut quod factum est non fuerit factum. Deleri autem potest peccatum habituale juxta illud 1. Joan. c. 1. v. 9. *si confiteamur peccata nostra, fidelis est & justus, ut remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate.*

3. His suppositis, restat ut peccatum habituale sit peccatum præteritum aliquo modo permanens, vel in se vel in effectu aliquo. Neque enim est aliquid absolutum ab omni respectu ad illud peccatum, seu quod ipsum nullo modo importet.

4 Aliqui dicunt esse actum præteritum, in se moraliter perseverantem per hoc quòd non est retractatus.

5. Sed contra est primò, quia per se loquendo, defectus retractationis non facit permanentiam actûs voluntatis præteriti. Alioqui qui semel voluit ambulare aut emere equum aut legere librum, esset moraliter per totam æternitatem idem volens moraliter pro illo tempore, si non retractaret talem actum: & vir sapiens qui non semper severiorem moderationis regulam observavit, sed aliqua leviter egit de quibus postea non cogitavit nec retractavit, semper esset moraliter & prudenter censeretur eadem volens, quod est absurdum. Hinc si aliqui actus præteriti manent potiùs moraliter quàm alii, quo modo actus injuriosus quo quis alium offendit, manet potiùs quàm alius actus nihil efficiens morale; dicendum est tales actus causativos alicujus moralis effectûs manere tantùm in ipso effectu obligationis ex ipsis ortæ, non verò habere in seipsis moralem permanentiam; quo modo constituerent semper idem volentes, putà semper volentem lædere, quod est falsum.

6. Quod si dicas actus aliquos habere effectum moralem quando non sunt ampliùs secundùm suum esse physicum, ut patere videtur in donatione facta hæredi:

itaque tales actus permanere in seipsis moraliter.

7. Respondeo effectum moralem immediatum talium actuum non causari ab illis actibus nisi quando habent suum esse physicum, etsi effectus ille remaneat post transactos actus: quod patet in ipso quod contrà affertur, exemplo. Nam effectus immediatus prædictæ donationis est jus legatarii ad obtinendam post mortem legatoris hæreditatem: quod jus tunc esse cœpit quàndo facta est illa donatio. Quòd autem adveniat jus in re, seu actuale dominium & possessio hæreditatis, est effectus tantùm mediatus illius præteritæ donationis; Et non est necesse ad inceptionem effectûs mediati, ut causa illius mediata in se formaliter habeat permanentiam ullam, cùm ad ejus productionem sufficiat existentia causæ proximæ & immediatæ, quæ hîc est jus ad rem, ex quo oritur, posita conditione mortis, jus in re, seu proprietas & possessio rei. Quare non sequitur ex isto exemplo, actum præteritum, postquam desiit, in se moraliter remanere.

8. Refellitur præterea habitualis permanentia peccati ut constituta per negationem retractationis, quia potest peccatum remanere habitualiter, etsi retractetur, putà si id fiat tantùm per actum attritionis, qui etsi de se laudabilis, non

tamen ſufficit ad abolitionem peccati.

Aliqui dicunt peccatum habituale eſſe peccatum præteritum non condonatum. Et hi quoque ſupponunt actum præteritum remanere in ſe moraliter, quandiu nihil ponitur deſtructivum illius. Quare cùm falsò aſſeratur, ut jam oſtenſum eſt, illa peccati in ſe moralis permanentia, hinc jam non ſubſiſtit hæc ſententia.

9. Sed & eadem, quoad negationem condonationis ut incluſam in ratione & conſtitutione peccati habitualis, refellitur; quia generaliter loquendo negatio cauſæ, aut formæ, quæ ſi adeiſſet, deſtrueret aliquid, non eſt cauſa durationis & permanentiæ ejus. Hinc malè diceretur ignis accipere continuationem & conſervationem ſuæ exiſtentiæ à negatione aquæ, quæ ſi injiceretur illum extingueret, nec dici etiam poteſt durationem ejus formaliter conſtitui per illam negationem.

10. Ex refutatione illarum ſententiarum quæ aſſerunt peccatum habituale eſſe actum præteritum aliquo modo in ſe manentem, ſequitur illud eſſe actum præteritum remanentem in aliquo effectu. Multi autem ſunt effectus morales per quos actus præteritus poteſt dici manere moraliter. Nam ex peccato illo præterito ſequitur quòd homo ſit dignus odio Dei, quòd privatus gratiâ, quòd averſus à fine beatitu-

dinis, & incapax in eo statu ad eam obtinendam, ac denique quòd debitor subeundæ pœnæ æternæ. Hi sunt præcipui effectus ex transacto peccato restantes. Quare in aliquo istorum constituenda est permanentia illa in qua consistit peccati habitualitas.

11. Dico, Peccatum habituale consistit in eo quòd homo propter peccatum præteritum restet odibilis Deo. Probatur quia odibilitas illa, seu dignitas odii divini est malum inter ea quæ ex peccato præterito restant, omnium pessimum, Posito igitur quòd illud peccatum non maneat nisi in effectu, eóque morali, in isto maximè consistit. Alioqui peccatum non esset summum in ratione mali. Antecedens probatur, quia displicere Deo & esse illi objectum odii, est aliquid pejus quàm privari gratiâ, quàm carere dispositione ad beatitudinem, & quàm esse obligatum ad subeundam pœnam æternam. Recta enim ratio præcipit ut creatura potiùs ista velit, aut certè, minùs principaliter nolit quàm displicere Deo, & esse illi objectum odii. Et esset actus summæ charitatis, qui Dei amicitiam ex congruo mereretur, si peccator illa alia posthaberet displicentiæ & odio Dei. Ergo in tali odibilitate consistit ratio peccati habitualis.

12. Dices esse idem, privari gra-

tiâ, & esse objectum divini odii.

13. Sed contra est, quia esse odibilem Deo, est aliquid prius quàm privari gratiâ. Illud enim est de se prius à quo ad aliud non valet existendi consequentia. Atqui ab illa odibilitate seu dignitate odii divini non valet ad privationem gratiæ existendi consequentia, quia in statu puræ naturæ, si quis peccasset, odium Dei incurrisset, nec tamen fuisset privatus gratiâ, siquidem privatio est carentia formæ subjecto debitæ: Non fuisset autem homini in tali statu debita gratia. Ergo dignitas odii divini est aliquid prius de se in habitualitate peccati, quàm privatio gratiæ; ac proinde non sunt idem formaliter: & in priore potiùs quàm in posteriore constituenda est illius peccati permanentia, cùm præsertim, ut dictum est, odibilitas illa sit id quod est de se omnium quæ ex peccato præterito restant pessimum.

14. Dico secundò, Gratia destruit peccatum habituale per hoc quòd connaturaliter exigit, habétque de facto adjunctam complacentiam Dei circa personam, & condonationem offensæ, ac cessionem juris ad odium & indignationem: Probatur, quia cùm ex dictis, habitualitas peccati consistat in hoc quòd reddat odibilem Deo personam quæ peccavit, non potest congruentiùs destrui illa odibilitas quàm per

formam quæ reddat dignum amore. Et quia talis forma non necessariò exigit illum Dei amorem absolutum, & complacentiam circa personam, id quod adhuc requiritur est, ut de facto Deus amet personam tali qualitate affectam, & sibi in ea complaceat.

15. Et hoc valet ad explicandam destructionem peccati originalis, quia cùm illud sit habituale in posteris Adami, consistátque in odibilitate causante privationem supernaturalium quæ Deus homini destinarat, odibilitas illa non potest meliùs destrui, quàm collato dono supernaturaliter sanctificante, & habente annexam ex beneplacito Dei condonationem offensæ, & cessionem juris ad indignationem & odium.

16. Dices, Etsi diligatur homo à Deo condonante, ac remittente jus ad indignationem, tamen semper est dignus hoc ipso quòd peccavit, maximè si peccatum ejus personale proprium actuale fuit.

17. Respondeo non esse dignitatem ad impossibile. Posito autem tali amore Dei, est impossibile odium. Igitur in sensu composito talis amoris cessat absolutè dignitas odii. Quia verò is qui peccavit, etsi diligatur realiter actu à Deo, potest considerare seipsum præscindendo ab eo quòd sit amatus, quódque peccatum ejus sit remissum,

hinc sub tali præcisione potest agnoscere se dignum odio non quidem positivè per exclusionem remissionis, sed præcisivè, per solam considerationem peccati cujus reus fuit. Et potest illud odisse, ac retractare illa peccata quæ ipse per se commisit, & absolvi de novo ab illis, recipiendo per absolutionem gratiam ut remissivam illorum, & magis ac magis deletivam. Cum quibus stat quòd realiter & de facto ante posteriores absolutiones jam esset justificatus ab illis peccatis à quibus adhuc absolvitur.

SECTIO DUODECIMA.

An possit peccatum remitti sine infusione gratiæ & sine retractatione peccatoris.

1. ADverte primò, Deum necessariò quidem odisse peccatum, sed liberè odisse peccatorem, ita-ut personam quæ peccavit, possit, quando volet, non odisse. Ratio est quia ipsum quidem peccatum est ex natura rei merè malum: persona autem fit mala per aliquod accidentaliter & contingenter superveniens, quod Deus potest ab ea tollere: & restabit in persona aliquod bonum, quod potest esse Deo, si non motivum & objectum formale, saltem subjectum & objectum materiale

teriale amoris, nempe capacitas ad formalem amicitiam cum illo habendam.

2. Adverte secundò, Deum posse amare hominem vero amore amicitiæ, absque eo quòd illi conferat ullum supernaturale donum. Quod probatur, quia in statu puræ naturæ, quem possibilem probavi quæstione 1. sect. 5. Deus diligeret homines, quibus destinaret beatitudinem naturalem, consistentem in cognitione illius abstractiva, & in amore illi cognitioni proportionato. Et ipsi homines Deum reciprocè diligere potuissent amore naturali, & sic beatitudinem mereri. His positis.

3. Dico, Potest Deus remittere peccatum sine infusione gratiæ. Probatur, quia cùm Deus liberè oderit personam peccatoris potest illam non odisse, & remittere jus ad odium & indignationem, & diligere illum hominem eo amore quo diligeret in statu puræ naturæ infantes beatitudinis capaces. Hoc posito destructum erit peccatum quod restabat primariò & principaliter in odibilitate, seu dignitate odii divini: & tamen in hoc non erit infusio gratiæ. Ergo potest remitti peccatum sine infusione gratiæ.

4. Quod si quæras, quænam tunc erit forma talis justificationis constitutiva. Respondeo fore moralem formam, nempe jus quod habebit homo ex illa condonatione

& amore, ut non odio habeatur à Deo, & perinde ac si non peccasset, ad beatitudinem naturalem obtinendum accipiat ab eo cogitationes pias ad bonum inclinantes, & præparationem concursûs ad bona opera secundùm providentiam illi statui congruam. Quare actus Dei quo condonaret & amaret, esset causa moraliter effectiva istius justificationis, quæ proinde dicetur fieri per condonationem extrinsecam. Illud autem jus, quod esset in homine illius condonationis effectus, esset forma intrinsecè constitutiva.

5. Porro jus illud non esset strictæ justitiæ, neque fundatum in aliquo quod haberet ipse homo, aut quod ab illo procederet, sed esset fundatum in eo quòd Deus condonans & amans, non posset sibi contradicere, sicut jus quod in præsenti statu habent justi ad beatitudinem; non est strictæ justitiæ, aut fundatum in valore operum Deum obligante, sed in eo quòd Deus, qui eam promisit justis in justitia perseverantibus, non possit non stare promissis.

6. Dico secundò, Potest peccatum remitti non modò sine infusione gratiæ, sed etiam sine retractatione peccatoris, ita-ut in eo nulla facta sit mutatio nisi moralis, consistens in prædicto jure ad non odium Dei, & ad accipienda ab eo beatitu-

dinis naturalis media atque auxilia.

7. Probatur primò, quia falsum est principium ex quo asseritur necessitas retractationis ad deletionem peccati: & aliundè prædicta condonatio & jus sufficiunt ad deletionem ejus. Ergo. Antecedens probatur, quia principium illud est, quod maneat in se moraliter actus peccati præteritus, quandiu non retractatur. Atqui ex dictis sectione præcedenti, non manet actus ille in se moraliter, licet maneat in effectu morali; in quo tantùm sensu dicitur moraliter manere. Quod si ille secundùm suam rationem formalem moraliter remaneret, homo semper peccaret, quandiu non retractaret actum præteritum, quia semper esset moraliter idem volens contra legem, quod priùs voluit. Posito autem quòd non maneat moraliter in se, non est cur ad ejus deletionem, ultra condonationem Dei, requiratur peccatoris retractatio.

8. Probatur secundò, quia princeps terrenus potest delictum hominis physicè immutati nec veniam petentis, delere per solum suum actum illius remissivum. Ergo multò magis Deus id poterit per decretum liberum suæ voluntatis.

9. Dices disparitatem esse, quia princeps terrenus ipse physicè mutatur per suum actum à sua voluntate distinctum: itaque

non implicare quod alter ad ipsius immutationem aliter se habeat, quia constat uno ex duobus mutationem patiente, alterum posse aliter se habere, ut constat in relativis: at verò duobus omnino immutatis, non potest unum aliter se habere dependenter ab altero. Quare cùm Deus per suum præcisè actum liberum non mutetur, si etiam homo in se mutationem non patitur, non poterit aliter se habere dependenter à Deo.

10. Respondeo in Dei actu inesse eminenter vim quæ est in actu mutante hominem, itaque illum habere posse eosdem effectus extrinsecos. Neque verò in homine actus quo remittit culpam, ideo est illius deletivus, quia est distinctus & mutationem efficit, sed quia est volitio de abolitione offensæ, & causat jus ad non odium. Et hoc etiam invenitur in actu Dei.

11. Instabis, Non destruitur peccatum, quandiu non tollitur ratio voluntarii ab actu moraliter remanente. Non tollitur autem illud voluntarium per condonationem Dei, quia illa non reddit involuntarium illud objectum quod homo semel approbavit & nunquam reprobavit: nec hominibus tollitur fundamentum quod habebant judicandi hunc hominem esse malum: nec deletur macula contracta ex fœditate peccati & oppositione contra legem na-

turæ & dictamen rationis, sed tantùm offensa Dei.

12. Respondeo rationem voluntarii desiisse in se per cessationem actûs, & non esse opus ut aliter desinat, sed tantùm ut dignitas odii divini, in qua maximè consistit reatus culpæ, tollatur, quod fit per Dei condonationem. Quòd si ratio voluntarii in se maneret, nec posset destrui nisi per retractationem hominis, retractatio esset de se unica causa destruendi peccati quoad rationem culpæ voluntariæ: & hoc esset præcipuum in deletione peccati, & homo, etsi reus coram Deo & dignus odio ejus & pœna æterna, jam tamen non esset malus malitiâ peccati habitualis. Quod cùm dici non possit, non consistit illa habitualis malitia in permanente quoad se ratione voluntarii; neque in ullo quod sine actu Dei destruatur, sed in prædicta dignitate, quæ potissimùm tollenda restat, & per ipsam condonationem tollitur.

13. Ad fundamentum judicandi illum hominem esse malum, dico, si constet Deum condonasse, illud esse destructum, quia jam non restat id quod supererat ex præteriti actûs malitia, nempe dignitas odii divini, & certum etiam est ex eadem condonatione hominem illum jam nullam habere malam voluntatem, quia si haberet volitionem malam, Deus ei non con-

donaret offensam neque eum amaret modo supradicto.

Ad maculam dico illam non remanere in se, ne quidem moraliter, actu præterito, quia ipsa nihil erat in se nisi difformitas hominis ex difformitate actûs ipsum denominans legi contrarium. Unde actu præterito id quod potest vocari macula in alio sensu, est dignitas odii divini quæ restat. Hâc autem sublatâ per condonationem, imò Deo bene effecto erga hominem illum in ordine ad finem ejus naturalem, dico nihil restare maculæ nisi id quod in justificatis sufficit ut à peccatis jam remissis semper possint absolvi.

Objicitur præterea contra possibilitatem decreti divini quod nihil efficiat nisi morale. Non potest intelligi novum Dei decretum, quin intelligatur novus aliquis terminus, ísque realis prout reale opponitur morali, quia cùm morale fundetur in physico, debet efficientia seu causalitas per hoc in illud tendere.

14. Respondeo negando terminum novum debere involuere aliquid physicum novum, quia satis est si id adsit pro termino, quod erit objectum novi decreti. Potest autem esse novum decretum de aliquo merè morali, cùm id per se sumptum sit aliquid volibile, etiam seorsim ab omni alio. Itaque hoc loco objectum quod Deus

volet & sua voluntate efficiet, erit jus hominis ad non odium Dei, & ad media naturalia beatitudinis naturalis, cujusmodi sunt cogitationes à vitio avertentes & ad virtutem inclinantes, pro opportunitate accipiendæ.

15. Ad id quod dicitur, ex eo quòd morale fundetur in physico, non posse poni novum morale quin fiat aliquod novum physicum. Respondeo distinguendo, si non detur aliquid physicum quod in se immutatum æquivaleat pluribus physicè à se distinctis, concedo: si datur aliquid tale, nego. Datur autem aliquid tale, nempe Dei volitio, quæ propter suam infinitatem in se immutata æquivalet & præstat omnibus physicè distinctis creaturarum volitionibus: unde per se immutatam præstare potest omnia quæ per illas effici possunt.



QUÆSTIO TERTIA.

De Gratia actuali.

CUm gratiæ habituali debeantur per se gratiæ actuales, sine quibus ipsa non potest operari: subjicienda est considerationi gratiæ habitualis, quæstio de actuali; de qua tria hic expendentur.

Primum est an omnis gratia disputationi Patrum contra Pelagianos ac Semipelagianos subjecta, seu ad salutem utilis, sit in entitate supernaturalis. Secundum per quid fiat determinatio gratiæ ad causandum actum qui ab ea supernaturalitatem accipit. Tertium, quid sit & an detur, nullíque unquam desit gratia sufficiens.

SECTIO PRIMA.

An omnis gratia disputationi Patrum subjecta, seu ad salutem utilis, debeat esse in entitate supernaturalis.

1. SUpponit hæc quæstio necessitatem gratiæ Christi ad omne opus bonum: quæ necessitas est de fide, & constat ex illis Christi verbis. *Sine me nihil potestis facere.* Joan. 13. 3. & ex aliis multis Scripturæ locis: itémque ex unanimi Patrum consensu, nec non ex definitione Conciliorum & condemnatione eorum qui vel gratiam sustulerunt ut Pelagiani, vel non ad omnem boni inchoationem necessariam duxerunt ut Semipelagiani. Posita autem hac necessitate, quæritur an omnes gratiæ actuales, seu cogitationes & motus interni ad bonum tendentes sint in entitate supernaturales, an tantùm quoad modum, qui modus in hoc consistat, quòd tales cogitationes

tationes & excitationes ad bonum, etsi in entitate naturales, sint indebitæ homini lapso, & acquisitæ per Christum, & utiles ad abstinendum à vitiis, & ad exercenda virtutum moralium opera, quæ in homine justo dignificata per gratiam habitualem, sint hoc modo meritoriæ gloriæ.

2. Circa hoc non est ita aperta sanctorum Patrum sententia, ut non sit opus aliquo discursu ad mentem eorum assequendam, quia dum de auxiliis contra Pelagianos egerunt, eorum necessitatem non asseruerunt cum hac expressa distinctione supernaturalium quoad entitatem ab aliis supernaturalibus quoad modum: ideóque videndum est an auxiliis à se assertis ea tribuant quæ posita distinctione supernaturalium quoad substantiam & quoad modum, conveniant tantùm supernaturalibus quoad substantiam.

3. Ex Theologis multi censent secundùm sanctos Patres & reipsa non esse opus ut omnia auxilia salutis sint supernaturalia quoad substantiam, volúntque sufficere ad multa bona opera moralia quæ in justo sint meritoria, si sint supernaturalia quoad modum. Alii autem, etiam multi, docent omnes cogitationes & motus quibus nos Deus excitat ad opera saluti utilia, necessariò esse in entitate super-

naturalia; & hanc esse sanctorum Patrum mentem. Ad rem dirimendam.

4. Adverte primò non bene negari aliquem actum esse supernaturalem quoad substantiam, ex eo quòd non habeat pro objecto nisi aliquid ordinis naturalis. Nam absolutè naturalitas vel supernaturalitas actûs non petitur ex naturalitate vel supernaturalitate objecti. Unde actus naturalis in substantia potest attingere objecta supernaturalia, ut patet in assensu quem dant hæretici mysterio Trinitatis, itémque Incarnationis, & aliis objectis fidei quæ non negant.

5. Neque dicas posse quidem dari actum naturalem de objecto tum naturali tum supernaturali, eo quòd aliquando actus non sit proportionatus objecto: at verò non posse dari actum supernaturalem de objecto naturali, quia deesset aliquid ad supernaturalitatem requisitum.

Contra enim est, quia absolutè vilitas objecti non necessariò redundat in actum quo attingitur. Unde de eodem objecto corporeo etiam per se sumpto & per se non terminante tantùm, sed & suo modo movente aut determinante, putà de albedine, sensus internus habet cognitionem nobiliorem quàm oculus, & intellectus excellentiorem quàm sensus ille internus, & Angelus quàm homo: & Deus de illa

per se sumpta, quo etiam modo illam videt, utpote habens pro objecto sui intellectûs omne ens ut sic, Deus, inquam, habet infinitè præstantiorem cognitionem quàm Angelus. Quare cum Deus peculiari modo concurret cum intellectu hominis in ratione causæ, etiam particularis elevantis, poterit de objecto ordinis merè naturalis haberi cognitio absque comparatione nobilior eâ quam alioquin idem intellectus de eodem objecto per se præcisè cum naturali concursu haberet.

6. Adverte secundò non bene etiam negari supernaturalitatem actûs ex eo quòd ille nobis non innotescat nisi per modum actûs naturalis. Nam in hoc aliquid contingit simile ei quod circa nostros actus naturales experimur. Cùm enim aliquis de eodem objecto corporeo duplicem habet apprehensionem internam, unam corpoream in sensu interno, qualis est in belluis, aliam verò spiritualem in intellectu; non advertit utriusque discrimen, nec aliter illam spiritualem apprehendit aut experitur, quàm illam animâlem ac materialem quæ est in phantasia; quia videlicet homo spiritualia apprehendit per modum sensibilium. Unde nec anima seipsam sibi exprimit nisi per modum alicujus quanti corporei. Sicut igitur illa imperfectio nostri conceptûs non obest immate-

rialitati cognitionum quas experimur corporeis ſimiles, ita nec oberit ſupernaturalitati earum quas apprehendimus & experimur per modum naturalium.

7. Adverte tertiò auxilii ſupernaturalitatem rectè peti, conſequenter ad prædicta de ſupernaturalitate in communi, ex eo quòd vim habeat relativam ad conſecutionem viſionis beatificæ. Nam quod dat homini vim ſufficientem ad attingendum finem ſupernaturalem, ſive vis illa ſit immediatè conferens ad illum finem, ſive remotè, hoc ipſo eſt ſupernaturale. Si igitur cogitatio aliqua circa objectum naturale, ita excellens eſt de ſe ex ratione ſibi intrinſeca, ut ex ea aptus ſit ſequi actus voluntatis circa idem objectum, ob ſuam præſtantiam meritorius, ſaltem de congruo, aut impetrativus alicujus doni ulteriùs ad viſionem Dei diſponentis, non poteſt illa cogitatio eſſe in ſubſtantia naturalis: alioqui daretur effectus ad quem cauſa ejus nullam proportionem haberet, quod maximè rationi repugnat. Satis eſt igitur ad ſupernaturalitatem connexio virtutis atque activitatis cum fine ſupernaturali. Et in hac connexione rectè ſecundùm nos, qui abſoluta, nobis intuitivè non nota, relativè ut plurimùm concipimus, auxiliorum ſupernaturalitas collocatur. His poſitis.

8. Dico, omnia auxilia de quibus Patres cum Pelagianis, ac Semipelagianis disputarunt, hoc est omnes cogitationes, ac motus interni quibus Deus homines excitat ad opera saluti utilia, cujusmodi sunt omnes actus honesti, sunt in entitate supernaturales.

9. Probatur à priori ex notabili tertio, quia illud est supernaturale in substantia, quo, natura de se impotens ad attingendum aliquod bonum supernaturale, constituitur potens ad aliquid tale obtinendum. Atqui prædicta auxilia sunt ejusmodi, quia per illa homo habet potestatem tendendi ad finem salutis, & quoties bene agit, in ea via, proficit, & saltem remotè ad beatitudinem se disponit, nec debet ex parte Dei, deesse id per quod opus reddatur utile ad finem per bona opera consequendum. Ergo omnia illa auxilia sunt in entitate supernaturalia. Certè homo non potest aliud ex parte sua agere quàm ut cogitationi bonæ, sive illa sit in entitate supernaturalis sive naturalis, quod ei non apparet, consensum præbeat. Si igitur consensus sit tantùm naturalis in entitate, ac proinde non utilis ad finem salutis supernaturalem, ídque quia cogitatio quæ est ejus principium, non fuit nisi naturalis in entitate, defectus se tenebit ex parte causæ in cujus potestate erat dare cogita-

tionem in entitate ſupernaturalem, & à qua hoc poſtulabat ordinatio hominis ad finem ſupernaturalem: Et talis cauſa eſt Deus. Non poteſt autem ex parte Dei contingere talis defectus. Ergo quoties homo eſt in actu primo expeditus ad bene agendum moraliter, habet auxilium ſupernaturale ut actus ſit ſupernaturalis.

10. Dices, In eo qui habet gratiam habitualem, ſufficiet ad meritum æternæ vitæ, naturalis in entitate cognitio honeſti, & amor ejuſdem boni habens honeſtatem ordinis naturalis, quia dignitas perſonæ operantis conferet tali operi valorem ex ſeipſa petitum, ut dignitas Chriſti confert operibus ejus finitis valorem infinitum. Ergo non omne auxilium conferens ad vitam æternam eſt neceſſariò in entitate ſupernaturale.

11. Reſpondeo primò, etſi concederetur valor ille actûs in entitate naturalis ex gratia dignificante petitus, non hoc tantùm neceſſarium eſſe in auxiliis quæ dantur in præſenti ſtatu, ut juſtus operando cum illis poſſit mereri augmentum gratiæ & novum gradum gloriæ: ſed hoc quoque requiri ut peccator etiam poſſit ex illis proficere, & mereri ſaltem de congruo, ſi non remiſſionem peccati, quia actus ad quod datur auxilium non erit juſtificativus, at ulteriora auxilia, quibus ad con-

tritionem excitetur & ad justificationem perveniat. Si autem non habet supernaturale auxilium, non proficiet neque merebitur quidquam, etiam de congruo, neque impetrabit, etsi subveniat egenis & resistat gravibus tentationibus ex motivo veræ honestatis, cujusmodi est honestas cujusvis virtutis moralis, quia cum auxilio in entitate naturali non faciet actus internos nisi naturales in entitate. Ergo requiritur ut quoties peccator recipit à Deo actualem gratiam, recipiat supernaturalem in entitate, ne frustra bene agat si ei consentiat. Et hanc supernaturalitatem bonorum operum quæ fiunt à peccatore, etsi nondum sint justificativa, supponit scriptura, dum eis tribuit vim aliquam dispositivam ad plenam in Deum conversionem, ut cùm Propheta Daniel, principi non existenti in Dei gratia, dicit: *Peccata tua eleemosynis redime.* Dan. 4. 24. Quod idem est ac, obtine à Deo per meritum eleemosynarum gratias tales ut per eas conteraris & veniam peccatorum recipias. Quod si peccator, ut agat utiliter ad salutem, debet accipere auxilia in entitate supernaturalia, non debet justus accipere inferioris ordinis, nec quoad hoc pejoris esse conditionis, quia est melior. Itaque omnia auxilia quæ dantur hominibus in hoc præsenti viæ statu, debent esse in

entitate ſupernaturalia, ut ſingula ſint de ſe principium, quo, qui ea accipit, proficere aliquo modo ad ſalutem poſſit.

12. Reſpondeo ſecundò, falſum eſſe illud, quòd ſi fiat à juſto actus bonus in entitate naturalis, dignificetur per gratiam ſanctificantem, ita-ut mereatur augmentum gratiæ & jus ad novum gradum gloriæ, quia dignificatio gratiæ conſiſtit primò in hoc quòd opera in entitate ſupernaturalia reddat de condigno meritoria gratiæ & gloriæ, cùm in peccatore ipſa contritio, etſi in entitate ſupernaturalis, non ſit meritoria gratiæ, niſi de congruo. Secundò in hoc conſiſtit illa dignificatio quòd ex duobus juſtis, is qui majorem habet gratiam ſanctificantem, poſita paritate operis boni, plus mereatur quàm alius: quod communiter admittunt Theologi. At verò bene negatur dignificationem gratiæ eò ſeſe extendere, ut reddat dignum nova gratia & gloria, opus ordinis merè naturalis. Nam ſi ita eſſet, vel meritum, & acquiſitio novæ gratiæ, & jus ad novum gloriæ gradum cauſabitur tum ab illo actu, tum à gratia tanquam à duabus cauſis ſimul in eumdem effectum coucurrentibus: vel tota cauſalitas erit à gratia, ita-ut actus ſe habeat tantùm per modum conditionis, ſine qua gratia talem

effectum non haberet. Neutrum dici potest. Ergo. Non primum, quia, ut ostendi quæst. 1. de ente supernaturali in genere, sect. 1. est supra vim omnis actûs naturalis causare aliquid in entitate supernaturale, & illud sive physicè, sive moraliter, sive effectivè, sive meritoriè attingere. Nec dici potest actum illum, non per se, sed ut dignificatum, esse concausam novæ gratiæ, & novi gloriæ gradûs in cælo recipiendi. Nam dignificatio illa est ipsa causalitas gratiæ habitualis, quæ non aliter concurrit ad illos effectus, quàm per talem dignificationem. Itaque ab ipsa erit tota causalitas in novam gratiam & gloriam, & ipse actus ad illam causalitatem se habebit ut conditio nihil operans nec aliter erit meritorius, quàm opus externum substans actui interno per se meritorio. Sed neque hoc alterum dici potest, quia nihil magis ad meriti constitutionem intrinsecè pertinet, quàm bonitas actûs, quæ etiam seclusâ dignificatione gratiæ, est objectum formale movens Deum ad dandam gratiam & gloriam, ut patet in justificatione peccatoris per contritionem, quæ proinde debet esse in entitate supernaturalis. Quare dici non potest actum esse tantùm conditionem ad meritum, aut veluti subjectum extrinsecè & denominativè meritorium: sed dicendum

eſt actum debere eſſe per ſe dignum præmio, quod cùm hîc ſit ſupernaturale in entitate, nempe nova gratia, cui correſpondere debeat novus in cælo gloriæ gradus, ipſe quoque actus debet eſſe in entitate ſupernaturalis, ut ſit tali præmio aliquo modo proportionatus. Ad quod accedit in juſtis, quòd actus etiam per habitualem eorum gratiam dignificetur, plúſque juſtus mereatur per parem quoad cætera, dilectionem aut contritionem, quàm peccator in prima juſtificatione per actum quo veniam obtinet. Et meretur, ut dictum eſt, de condigno, cùm hic mereatúr tantùm de congruo. Nec valet ad probandam dignificationem actus naturalis per gratiam, argumentum ductum ex Chriſti meritis opera ſupernaturalia quidem, ſed finita in ſe, infinitè dignificantibus. Non valet, inquam illud argumentum quoad talem dignificationis extenſionem, ob dignitatum improportionem.

13. Ex iis patet, nullum fieri in præſenti ſtatu actum bonum, qui non ſit in entitate ſupernaturalis, quia actus bonus in entitate naturalis non modò non prodeſſet ad ſalutem homini peccatori, ut oſtenſum eſt, ſed nec juſto ex jam data ſecunda reſponſione. Debet autem omnis actus bonus eſſe cuivis homini de ſe utilis

ad salutem, ne sit in præsenti providentiæ statu defectus se tenens ex parte Dei, qui homini facienti quod in se est, dum nimirum determinat se ad bonum, non suppeditaret id ex quo provenit supernaturalitas, sine qua non potest esse utile illud bonum. Itaque omnis bonus actus est de facto supernaturalis; Et quia non potest esse supernaturalis, nisi sit ex auxilio supernaturali, datur ad omnem bonum actum auxilium supernaturale.

14. Probatur præterea ista sententia, quia Pelagiani & Semipelagiani non negabant auxilia gratiæ qualia ponunt adversarii, in entitate naturalia, interna; nempe cogitationes bonum proponentes, etiam practicas, & motus voluntatis ad id incitantes: & talia auxilia ex adventu Christi & exemplis effusóque sanguine petebant: in quo est ejusmodi auxiliorum quædam supernaturalitas quoad modum. Id totum constat ex Augustino, apud quem lib. 1. de gratia Christi cap. 7. Pelagius ita loquitur. *Adjuvat nos Deus, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat; dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cælestis illuminat.* Et cap. 18. *si ante legem, ac multò ante Domini nostri & Salvatoris adventum, justè quidam & sanctè vixisse referuntur, quantò*

magis post illustrationem adventûs ejus, illustratos id posse credendum est, nos, qui per Christi gratiam in meliorem hominem renati sumus, qui sanguine ejus expiati atque mundati ipsiúsque exemplo ad perfectionem excitati justitiæ, meliores illis esse debemus qui ante legem fuere. Hæc tamen Patribus non satis erant, quia nihil admittebant internum quod positis extrinsecis non esset aut esse posset à principiis naturalibus & concursu Dei universali, ex hypothesi talium objectorum illis debito. Volebant autem Patres gratiam quam supra naturæ vires & exigentiam Deus, non per concursum naturalem, sed per actionem sibi propriam, in nobis efficeret, quæque esset medium sufficiens per Christi merita nobis acquisitum ad finem omnino supernaturalem, itaut hoc non posset provenire nisi ex meritis ejus, in ratione causæ moralis effectivæ id nobis à Deo obtinentibus.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjiciunt primò, Auxilium indebitum, & distinctum à dono creationis, legis & doctrinæ, congruè excitans ad bene vivendum, & prævisum

efficax, pertinet ad gratiam Christi de qua est quæstio. At tale potest esse in entitate naturale. Ergo.

2. Respondeo primò, auxilium illud esse quidem indebitum subjecto, sive huic homini, quia nemo jus habet ad auxilia selecta & prævisa efficacia, sed tantùm ad sufficientia, quæ dent ei potestatem boni: non esse autem indebitum naturæ, quia spectata hominum universalitate, ratio postulat ut multis dentur ea auxilia quæ sint effectum obtentura, ídque pertinet ad munus providentiæ naturalis, ut de facto multi beatitudinem naturalem consequantur, & tota species in suis omnibus individuis non careat suo fine.

3. Respondeo secundò, non posse poni in definitione auxilii pertinentis ad gratiam Christi, quod sit selectum, congruum, & prævisum efficax. Primò quia Pelagiani non negabant auxilia ex quibus fiunt bona opera, esse efficacia, & talia à Deo prævisa. Et negabant tamen omnem gratiam actualem de qua contentio erat inter ipsos & Doctores Catholicos. Ergo illa prævisio efficacitatis non constituit formaliter auxilium gratiæ. Secundò quia si efficacitas auxilii prævisa esset de essentia gratiæ, auxilium sufficiens datum ad multa bona opera, non esset gratia Christi: Et qui peccant, carerent tali gra-

tia, nec possent peccato per bonum actum oppositum resistere, quia *sine me*, inquit Christus, *nihil potestis facere.* Joa. 15. 5.

4. Respondeo tertiò auxilium de quo agitur, quódque ad gratiam Christi pertineat, non satis esse si conferat ad vivendum bene bonitate morali, sed requiri ut conferat ad bene vivendum bonitate supernaturali, quæ sola utilis est ad salutem. Et nego id competere auxilio in entitate naturali.

5. Objiciunt secundò, si nulli affectus naturales honesti sunt utiles ad salutem, verum erit non esse necessariam gratiam Christi ad ullos tales actus, etiam heroïcos; neque ad superandas gravissimas tentationes; neque ad observandam totam legem naturalem. Hoc autem videtur falsum, quia sic nimis extolluntur vires naturæ.

6. Respondeo non esse quidem necessariam in statu puræ naturæ ad illa omnia, quia alioquin impossibilis esset ille status, ac de se malus. At verò ad illa eadem esse necessariam in statu præsentis providentiæ, juxta quam non modò præcepta supernaturalia, sed etiam lex naturalis servari debet per actus de se ad salutem utiles, quales soli esse possunt supernaturales in entitate, ac proinde ex auxilio in entitate supernaturali procedentes. Hinc fit ut

quisquis eam servat, id omnino ex talibus auxiliis faciat. Neque ei liberum est, ex hypothesi quòd servet, aliter servare, sicut ei qui habet habitum, non est liberum, ex hypothesi quòd velit facere id ad quod inclinat ille habitus, non agere ex tali habitu.

7. Objicitur tertiò, Auxilia omnia gratiæ per Christum acquisitæ sunt asserta à Patribus. Atqui auxilia in entitate naturalia, prævisa efficacia, & sic indebita homini existenti in statu peccati, sunt per Christum acquisita, & sic quoad modum supernaturalia. Ergo sic sumpta sunt à Patribus asserta.

8. Respondeo auxilia gratiæ asserta à Patribus, esse ea quæ ita sunt acquisita per merita Christi, ut non potuerint nisi per ea condignè obtineri. Unde & fuerunt finis per se adventûs & mortis Christi. Et talia sunt ea per se sola, quæ vim habent hominibus justitiam conferendi, ac proinde entitativè supernaturalia. Concedo autem secundariò per merita Christi acquisita esse dona naturalia, ut sunt bona indoles, occursus causarum naturalium, & cogitationes item naturales quæ sunt occasio supernaturalium. Sed nego Patres ista per se sumpta, seu spectata divisim ab auxiliis in entitate supernaturalibus, inter gratias per Christum acquisitas recen-

fuisse, quia non valent conferre hominibus id propter quod Christus mortuus est, nempe justitiam & salutem.

9. Objicitur quartò, Cogitationes naturalis ordinis, ut contemplatio elementorum & similes, recensentur à Patribus inter vocationes gratiæ. Nam sanctus Prosper lib. contra Collat. cap. 14. exponens illud Christi tom. 6. 44. *Nemo potest venire ad me nisi Pater meus traxerit eum*, ita habet. *Trahit igitur ad Deum contemplatio elementorum, & omnium quæ in eis sunt ordinatissima pulchritudo. Invisibilia enim ejus à creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Trahit rerum gestarum cognitio, & divinorum operum cælaturæ animum audientis inflammant*, &c. Ergo non est necessarium ad rationem gratiæ, ut ipsa sit in entitate supernaturalis.

10. Respondeo distinguendo antecedens, cogitationes illæ seorsim à supernaturalibus inspirationibus, quibus Deus illustrat mentem talia considerantis; recensentur inter vocationes gratiæ, nego: simul sumptæ cum illis, concedo: & dico Deum ex occursu talium objectorum, & occasione naturalium de illis cogitationum, agere supernaturaliter in mente hominis, & eadem ipsi repræsentare modo apto ad excitandum in ejus corde amorem

illius

illius bonitatis, & ſapientiæ quæ iſta omnia ad noſtrum bonum ordinatiſſimè diſpoſuit. Et ita ſanctos Patres intelligere, conſtat ex eo quòd potiſſimùm ſpectent illam actionem, ſeu tractionem internam Dei, qui à viſibilibus ad inviſibilia, & ab infimis ad ſumma, atque ad hominis finem, modò non obſiſtant, perducit.

11. Objicitur quintò, Multi fiunt boni actus abſque eo quòd ullum ſupernaturale objectum menti occurit, ut cùm quis parentes honorat, aut moderationem in cibo ſervat ex intuitu honeſtatis moralis, quæ eſt in illa moderatione. Ergo illi actùs non ſunt ſupernaturales in entitate.

12. Reſpondeo ex dictis quæſt. 1. & in notabili primo ſectionis præcedentis, ſupernaturalitatem non peti ex objecto. Et negari non poteſt quin circa Deum ſummè amabilem, & ſummo cultu ob infinitam excellentiam dignum, poſſint dari actus in entitate ſupernaturales. Et tamen talia objecta ſunt naturalia, ſeu naturaliter homini cognoſcibilia & amabilia.

13. Objicitur ultimò, Multos actus morales bonos non experimur niſi per modum naturalium. Ergo non ſunt in entitate niſi naturales.

14. Reſpondeo ex ſecundo notabili, non tantùm illos actus qui pertinent ad virtutes morales, ſed etiam actus Theolo-

gicarum virtutum, fidei, ſpei & charitatis, eodem tantùm modo nobis apparere, ídque non impedire ne ſint illi in ſubſtantia ſupernaturales. Ratio autem cur non appareat ſupernaturalitas, eſt quia ipſa eſt ſupra ſphæram noſtræ mentalis intuitionis naturalis.

SECTIO TERTIA.

Per quid fiat determinatio gratiæ ad cauſandum actum qui ex ea ſupernaturalitatem accipit.

1. RAtio difficultatis eſt, quia ſi gratia ſeipſa determinat voluntatem ad conſenſum, non libera videtur fore voluntas: ſi vero determinetur gratia à voluntate, ſic ipſa ſubjicietur voluntati creatæ, & homo gratiam reddet efficacem: quorum neutrum debet admitti, quia gratia eſt principium altius omni facultate naturali, & quatenus efficax, eſt Dei donum, non verò effectus ab homine proveniens. Hæc & alia circa determinationem gratiæ objiciuntur ut infra patebit.

2. Ad rem ſtatuendam adverte primò ſæpe contingere ut una cauſa ſit ex ſeipſa antecedenter determinata ad coëfficiendum effectum cum alia cauſa, ex hypotheſi quòd hæc, quæ ſine illa adjuvante

aut etiam elevante non potest illum effectum saltem taliter producere, suam propriam determinationem, priùs prioritate originis ponat: quæ prioritas in hoc tantùm consistit quòd ideo hæc causa agat, quia alia, cui associata est, agit. Patet hoc in habitibus sive artium sive virtutum, tum intellectûs tum voluntatis, qui de se determinati sunt ad rectitudinem inducendam in operationem, & semper inclinant sive in verum sive in bonum, & quoad hoc sunt semper parati, sed si potentia quam perficiunt, agat circa objectum ipsorum. Patet item in quibusdam causis moraliter effectivis, cujusmodi sunt consilium, adhortatio, jussio, quæ de se determinatè inclinant in id quod consulitur aut suadetur aut jubetur, nec tamen habent effectum in actu secundo, nisi ex consensu ejus cui datur consilium, aut fit suasio aut jussio. Et notandum, gratiam actualem, de qua hîc agitur, habere se in nobis per modum consilii aut adhortationis ad bonum, & per eam nobis intimari obligationem bene agendi, aut non peccandi.

3. Adverte secundò etiam contingere ut una causa, quæ quomodocunque ab alia determinatur ad effectum ut sic, determinet ipsa ad modum, & qualitatem illius effectûs, in quo scilicet erit una

ratio formalis, apta provenire ab illa causa, & non ab alia. Patet hoc in multis causis quæ ita cum una concurrunt, ut unaquæque effectui conferat aliquid ex se petitum ac sibi correspondens. Sic dum quis scribit, determinat quidem calamum & atramentum ad formandos characteres, sed per acumen calami determinatur ad formandos minutiores, & per nigredinem atramenti ad formandos nigros. Et si, dum scribit, Deus atramentum verteret in aurum liquatum ac fluidum, per illam Dei actionem determinaretur ad formandos characteres aureos. His positis.

4. Dico, Gratia est principium de se antecedenter determinatum in actu primò ad causandum bonum actum, non tamen absolutè, sed ex hypothesi quòd voluntas quam parata est elevare ad agendum supernaturaliter, ipsa se determinet ad consensum ut sic. Posita autem determinatione voluntatis ad consensum ut sic, ad quem gratia excitat, determinatio ad supernaturalitatem consensûs, est à gratia.

5. Conclusio probatur per partes. Ac primò quidem quòd gratia sit principium in actu primo antecedenter determinatum ad actum bonum, probatur, quia illa causa quæ non potest producere nisi unum ex duobus effectibus contrariis, est determinata antecedenter ad illum, eúmque

de facto producit, nisi ex parte comprincipiorum aliquis influxus aut aliqua conditio ad actionem requisita desit. Atqui gratia est causa quæ non potest producere nisi actus bonos, vitiosis oppositos, & nemo per illam malè operari potest. Ergo ipsa est principium de se antecedenter determinatum ad bonos actus.

6. Quod non determinetur in actu secundo nisi ex hypothesi quòd voluntas se determinet ad consensum ut sic, probatur, quia alioqui necessitaret voluntatem, & adimeret indifferentiam ad meritum requisitam.

Deinde non apparet per quid gratia actualis, de qua hîc sermo est, possit voluntatem determinare ac necessitare ad bonum actum, adimendo ei indifferentiam ad oppositum. Nam cùm non moveat voluntatem nisi proponendo objectum, etsi illud sit infinitum, ut Deus, non tamen proponit videndum intuitivè ut in se est. Sola autem talis propositio infiniti boni determinat voluntatem ad amorem ejus, non relinquendo indifferentiam ad actus amori oppositos.

7. Jam quòd posita per voluntatem determinatione voluntatis ad consensum ut sic, determinatio ad supernaturalitem consensûs sit à gratia, probatur, quia quando ex multis causis una tantùm vim habet ad

aliquam rationem formalem quæ est in effectu, determinatio ad illam rationem formalem aut qualitatem & excellentiam, est ab ea causa, non verò ab alia quæ talem vim non habet. Atqui ex omnibus causis secundis quæ concurrunt ad actum supernaturalem, sola gratia vim habet ad supernaturalitatem talis actûs, non autem voluntas, neque ulla cognitio aut habitus naturalis. Ergo ex gratia petitur determinatio ad supernaturalitatem boni actûs.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, omne bonum, ac proinde omnis determinatio ad bonum debet esse à Deo, maximè cùm determinatio sit id quod in omnibus operibus eminet, & propter quod effectus maximè imputabilis est agenti. Non est autem à Deo determinatio nostri boni actûs sine intermedia causa per quam nostram voluntatem ita moveat ut in sensu composito talis motionis, non possit ferri in oppositum. Et causa illa non est nisi gratia, quâ voluntatem prævenit. Ergo per gratiam fit determinatio ad bonum actum sine ulla hypothesi determinantis se ex parte sua, priùs prioritate originis ad consensum ut sic, nostræ voluntatis.

2. Respondeo omne bonum secundùm suam entitatem debere esse à Deo ut à causa efficiente, sed non universaliter ut à causa determinante, quia sic nullum bonum esset causæ secundæ liberum, nec meritorium. Nec Deus debet esse causa ipsius determinationis formaliter sumptæ, sed identicè ac realiter acceptæ, quia sic esset solus causa libera, siquidem esset solus causa determinans Nulla enim est causa libera quæ se non determinet ad suum effectum: & in hoc quòd seipsa se determinet per suum actum, cùm esset antecedenter indifferens, consistit libertas ejus. Et satis pendet à Deo per hoc quòd non possit sese determinare absque eo quòd Deus & concursum indifferentem offerat, & simul ad eundem effectum concurrat ex sua etiam propria determinatione, quâ illius determinationem comitatur juxta dicta quæst. de Ente increato

3. Ad id quod dicitur determinationem esse id quod in omnibus operibus eminet, respondeo id verum esse de determinatione quæ fit moraliter per imperium in subditos, vel per dominium voluntatis in subordinatas sibi potentias: itémque de ea quæ fit à causa intelligente per motionem instrumenti quod illa sibi subjicit ad causandum effectum ad quem illud est de se

indifferens, & vim non habet nisi motum. Sic in pictura quia pictor per suam artificiosam motionem penicillum determinat ad efformandam præstantem imaginem, ideo non penicillo, sed pictori adscribitur quidquid in tabella excellens est. Et par est ratio de scriptione poëmatis, quæ poëtæ tribuitur, non calamo, quo assumpto & motioni illius subdito, versus sunt exarati. At verò cùm causa inferior determinat superiorem, ac nobiliorem, cujus concursu indiget, & sine qua non potest agere, aut saltem taliter agere, cùm inquam determinat tantùm per positionem prærequisiti ad illam cooperationem, nego talem qualemcunque determinationem esse id quod in tali effectione eminet. Nam potiùs id quod in tali productione est nobilissimum, est concursus causæ superioris, sine qua impossibile est esse talem effectum. Sic in omnibus actionibus causarum secundarum, id quod est divinum, est concursus Dei sine dependentia à causa superiore. Et in productionibus nostrorum bonorum operum, id quod post Dei concursum est optimum, est elevatio nostræ voluntatis ad actum supernaturalem: quæ elevatio fit per gratiam de se paratam non modò ad cooperandum, sed ad conferendam actui supernaturalitatem.

4. Adde quoad Deum, ipsum in ratione

causæ primæ ac supremæ, quæ omnia, antequam essent, præordinavit, multò altiori modo esse causam omnis humanæ atque Angelicæ determinationis ad bonum, quàm si creatas voluntates vel per se immediatè, vel per aliud necessitando determinaret. Modus ille consistit in hoc quòd omnis determinatio ad bonum fit primò sub prævisione quam habuit Deus quòd si voluntas sic præveniretur ac præmoveretur, tali dato auxilio, ipsa seipsam determinatura esset ad consensum: deinde ex decreto sic præveniendi ac præmovendi eam; cui decreto accedit complacentia Dei circa talem dispositionem ac futuritionem. Sic enim maximè imputabilis est illi determinatio creaturæ ad bonum, quia effectus maximè adscribitur causæ quæ primò illum intendit, & remotè atque antecedenter ordinavit alias intermedias, etiam liberas causas, per quas ille effectus obtinetur: maximè si non tantùm conjecturaliter & cum probabilitate, ut contingit inter homines, sed cum summa atque infallibili certitudine id totum prænoscat, quod est proprium Dei: Et sic Deus est optimo modo causa cui tribuitur omnis determinatio ad bonum, absque eo quòd causas liberas, vel immediatè per se, vel per aliquid necessitatem importans determinet.

5. Objicies secundò, si per priorem

prioritate originis determinationem liberam voluntatis, gratia quomodocunque determinetur ad suum actum secundum, idque necessariò, in tali hypothesi gratia subdita erit hominis libertati, & similiter habitus supernaturales qui cum ea producunt actus suos. Non debet autem subdi gratia libertati creatæ. Ergo aliter determinatur gratia ad suum effectum quàm per priorem prioritate originis determinationem liberam voluntatis.

6. Respondeo negando esse subjectionem in causa quæ non movetur ab alia, nec quidquam ab ea patitur, sed eam potiùs elevat ad agendum supra naturæ suæ vires: Gratia autem, & habitus supernaturales non patiuntur quidquam à voluntate creata, sed sunt in nostra anima dependenter à solo Deo effectore talium donorum & qualitatum: & voluntas ab iis elevatur ad hoc ut possit agere supernaturaliter. Ergo nulla est subjectio gratiæ aut habituum supernaturalium respectu creatæ voluntatis.

7. At, inquies, pendet ab homine quòd gratia agat, vel non agat. Ergo gratia ipsi subdita est.

8. Respondeo primò malè dici quòd agere gratiæ pendeat ab homine, etsi illud agere sequatur determinationem hominis ad consensum ut sic, quia gratia, ut dictum

est, antecedenter determinata est in actu primo ad suam actionem, ex hypothesi quòd non desit determinatio hominis ad consensum. Et hac posita determinatione hominis, ipsa de se determinatur ad suum actum secundum, seu ad coëfficientiam consensûs, cui etiam supernaturalitatem confert. Sic autem prædeterminari per positionem prærequisiti, non est pendere. Aliòqui Deus qui etiam tali modo determinatur ut concurrat ad nostras actiones liberas, penderet in suo concursu à nobis.

9. Respondeo præterea quoad non agere gratiæ, bene dici ipsum pendere ab homine, quia id ex nulla alia causa provenit, siquidem Deus & gratia sicut & habitus supernaturales sunt causæ paratæ & propensæ ad causandum bonum actum. Verùm in hac causalitate non actionis, non est potestas sed defectus, cùm hoc tendat ad non ens. Et negari non potest causam imperfectam, cujusmodi est homo, posse causare maxima mala, quia potest errare & malè agere circa superiora se, & se infinitis bonis privare, offendendo graviter ens infinitum, quod est Deus.

10. Objicies tertiò, si determinatio voluntatis ad actum quem facit cum gratia, est origine prior quàm determinatio gratiæ in actu secundo, ipsa voluntas sola poterit producere actum illum, quod implicat,

quia actus ille esset supernaturalis, & non esset.

11. Respondeo negando sequelam, & dico satis esse ad illam prioritatem quòd voluntate ex parte sua exerente vim suam, adsit gratia cooperatura cum illa, ut pote de se in actu primo ad illam cooperationem antecedenter determinata. Quod patet in determinatione habitûs charitatis per voluntatem, ad actum quem voluntas non potest efficere sine illo habitu. Nam non obstante hac impotentia, voluntas prius origine agens producit illum actum cum habitu qui non ageret nisi ipsa se determinaret; ipsa autem se determinante, simul concurrit, cùm ad hoc esset in actu primo pro tali hypothesi determinatus Quod si valeret argumentum, per illud probaretur hominem qui ad effectus liberos priùs, prioritate originis sive influxûs, agit quàm Deus in actu secundo concurrat, in quantum ideo Deus concurrit, quia homo ex parte sua agit, & se ad hoc determinat, oblato priùs à Deo concursu indifferenti, sequeretur inquam hominem posse agere sine Deo. Et huc spectant quæ dicta sunt supra citata quæstione de Ente increato Sect. 9.

12. Instabis, Nimium adhuc tribuitur homini, dum dicitur ipsum antecedenter ad influxum gratiæ, & priùs prioritate

originis posse aliquid, quo posito, gratia cum illo operatur, nempe dum ipse suam ponit determinationem ad consensum, quam sequitur necessariò & realiter comitatur cooperatio gratiæ.

13. Respondeo nimiùm tribui, si hoc tribuitur homini non prævento & elevato per gratiam quâ ad id excitetur, quæque antecedenter sit parata, ut dictum est, ad coagendum cum illo. Non tribuitur autem id homini præcisè, seu homini ut sic, sed taliter prævento & excitato, & præhabenti causam elevantem taliter de se determinatam, nec defuturam ex parte sua nisi ipse resistat. Hinc in statu puræ naturæ, hominis determinationem ad bonum non sequeretur ulla determinatio principii elevantis ad aliquid supernaturale. Quare homo non habet de se ullam vim ponendi determinationem quam consequatur ordine originis seu influxûs, & realiter comitetur cooperatio gratiæ, sed tantùm habet hoc per ipsam gratiam, dum eâ prævenitur. Unde verificatur illud Pauli 1. Cor. 15. 10. *Non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Cum quo stat & consentit illud ejusdem Apostoli, *Non quòd simus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* c. 2. Cor. 3. 5.

14. Objicies quartò, si gratia non determinat voluntatem, sed ipsa ad suam in

actu secundo determinationem supponit ordine originis determinationem ipsius voluntatis, homo gratiam reddet efficacem, quia per suam prærequisitam determinationem ad consensum ut sic, determinabit eam ad illum ipsum consensum suo modo supernaturali coëfficiendum.

15. Ad hanc objectionem respondeo nullam causam in statu absoluto neque per seipsam, neque per quidquam aliud, reddi efficacem, sed esse talem per aliquid quod in statu conditionato præcedit existentiam ejus, si est ens potentiale quod possit carere existentiâ.

16. Idque ut intelligatur, sciendum est non per idem formaliter causam dici potentem, efficacem, & efficientem: quia inter esse potentem, & esse efficacem, etiam latissimè sumpto nomine causæ efficientis, pro ea quæ vel habuit, vel habet actu, vel absolutè habebit effectum, datur aliquid medium, minùs universale quàm posse, universalius autem quàm sic habere absolutè pro aliqua differentia temporis effectum: idque est esse habituram effectum si existat & in talibus ponatur circunstantiis, talitérque applicetur: quod potest esse verum de causa quæ nunquam ponatur, & nunquam habeat effectum. Id, inquam, primò est minus universale quàm esse potentem, quia loquendo de causis omnibus tam po-

sitis, aut futuris, quàm merè possibilibus omnes quidem habituræ effectum si ponantur, sunt ex se potentes, sed non omnes potentes, si applicarentur, efficerent; & multæ de facto habentes potentiam, etsi nihil desit ad agendum, non habent effectum, quia vel sunt liberæ per se, vel non agunt sine determinatione causæ liberæ, ut habitus voluntatis, & facultates inferiores libertati subordinatæ. Itaque causam esse potentem, latiùs patet, quàm esse habituram effectum si existat & applicetur ad agendum. Jam quòd hoc secundum latiùs pateat quàm habere effectum, probatur, quia omnes quidem causæ quæ habent effectum, antequam existerent, erant habituræ conditionatè, verúmque erat dicere de illis, istæ causæ habebunt effectum si existant: & de omnibus quæ aliquando erunt actu efficientes, verum nunc est, habituras effectum si existant & applicentur: sed non omnes quæ haberent effectum si ponerentur & applicarentur, de facto habebunt, quia conditio illa sub qua essent habituræ, nempe existentia & applicatio earum nunquam ponetur. Illas igitur causas omnes quæ si existant & applicentur, habituræ sunt effectum, vocamus efficaces. Et hinc patet quod dixi, nullam causam in statu absoluto, neque per se, neque per quidquam aliud reddi efficacem, quia priùs

de illa quæ nunc in ſtatu abſoluto eſt efficiens, verum erat in ſtatu conditionato qui abſolutum præcedit, utpote non requirens exiſtentiam rei, eſſe habituram ſi exiſteret; quod eſt eſſe efficacem. Poſitâ igitur hâc doctrinâ, malè contenditur hominem reddere gratiam efficacem per hoc quod facit in ſtatu abſoluto, dum ponit ex parte ſua id quod eſt prærequiſitum ad cooperationem gratiæ & cum ea connexum, nempe propriam ſuam determinationem quam comitatur determinatio gratiæ, quia gratia jam erat efficax in ſtatu conditionato per futuram in tali hypotheſi talis determinationis concomitantiam.

17. At inquies, prioritas illa ſtatûs conditionati non impedit ne determinatio gratiæ conditionatè futura, jam in ipſo ſtatu conditionato pendeat à determinatione hominis, quia cùm homo, etiam in illo ſtatu, habeat liberam poteſtatem conſentiendi gratiæ, habet hoc ipſo poteſtatem faciendi ut gratia ſit efficax. Et ſic ſemper tota determinatio procedit ex hominis libertate.

18. Reſpondeo in ſtatu conditionato hominem habere quidem illam poteſtatem, ſed ſub conditione ipſi impoſſibili, & à Deo ſolo pendente, nempe ſi detur ei talis gratia, cujus collatio nondum decreta eſt, & forte nunquam decernetur. Itaque in illo ſtatu, ad quem jam pertinet efficacitas

gratiæ, potestatem habet qualem innumeri qui nec sunt nec erunt, & talibus gratiis si existerent ipsi, & tales eis darentur, bene uterentur, Unde quia universaliter loquendo, illud non est in potestate alicujus, quod ipse non potest obtinere nisi sub conditione quæ non est in ejus potestate, sequitur in suspensione talis statûs, non esse simpliciter & absolutè in potestate hominis talem qualemcunque determinationem gratiæ. Sic etsi sit in potestate hominis habentis dotes gloriosorum corporum, penetrare murum & quævis solidissima corpora, id tamen non potest dici simpliciter in potestate hominis, quia habere illas dotes non est in ejus potestate. Item, licet sit in potestate hominis habentis in actu primo supernaturale atque extraordinarium Dei auxilium ad suscitandos mortuos, & patranda quævis miracula, cum fiducia speciali quòd Deus talia per ipsum sit facturus; licet, inquam, in ejus taliter elevati potestate sit ista præstare, non sunt tamen hæc in potestate hominis quem Deus non sic prævenit, quia talem præventionem mereri non potest. Pari igitur modo, etsi sit in potestate hominis habentis gratiam, ponere consensum cum quo connexa est ejus efficacitas, & sic ejus causalitatem aliquo modo determinare, ista tamen qualiscunque determinatio non est absolutè in

poteſtate hominis ut ſic, ſed in poteſtate hominis affecti gratiâ, quam nondum habet in illo ſuſpenſionis ſtatu, in quo jam gratia eſt efficax : ad quod non requiritur ut ſit abſolutè habitura effectum, ſed tantùm ut ſit habitura, ſi ipſa homini detur.

19. Inſtabis contra illam prioritatem efficacitatis, ſtatum abſolutum antecedentis. Videtur efficacitas, quæ in ſtatu conditionato à Deo prævidetur, pendere à determinatione libertatis in ſtatu abſoluto, quia ſi in eo ſtatu homo conſentit gratiæ, ipſa eſt efficax : ſi non conſentit, eſt inefficax. Quia igitur conſentire ut ſic, vel non conſentire eſt in hominis poteſtate, erit quoque in ejus poteſtate ut gratia ſit efficax, vel inefficax. Conſequentia probatur, quia ſi quid eſt in mea poteſtate, ea etiam omnia quæ ſunt neceſſariò cum eo connexa, aut per neceſſariam conſequentiam inferuntur, ſunt in mea poteſtate, hoc ſaltem ſenſu, quòd poſſim facere ut ſint, etſi non ſim propriè cauſa illorum, quia ad faciendum ut ſint, ſatis eſt ſi cum aliquo quod poſſim facere, connexionem habeant, & vel ex eo ſequantur, vel illud comitentur.

20. Reſpondeo negando antecedens, quia ſi efficacitas gratiæ penderet à determinatione voluntatis in ſtatu abſoluto, ita ut ante illum non fuiſſet efficax, Deus inter gratias infinitas quas nunquam dabit, nul-

ſam videret efficacem. Atqui innumeræ ſunt efficaces in theſauris ejus reconditæ, quas poſſet dare, & de qnibus verum eſt habituras effectum, ſi darentur, in quo conſiſtit efficacitas earum. Ergo efficacitas gratiæ, licet ſupponat determinationem voluntatis ad conſenſum ut ſic, non ſupponit eam in ſtatu abſoluto poſitam, ſed ponendam ex hypotheſi quòd voluntas tali gratiâ præveniatur: quod totum eſt ante ſtatum abſolutum, imò etſi nihil tale in ſtatu abſoluto ſequatur, nec detur unquam talis gratia.

21. Ad probationem in oppoſitum, reſpondeo diſtinguendo illud, ſi homo conſentit gratiæ, ipſa eſt efficax, id eſt ipſa tunc primùm, & per hoc eſt efficax, nego: eſt quidem efficax, ſed antecedenter ad hoc, & per aliud formaliter, nempe per futuritionem conditionatam ſuæ cooperationis in conſenſum, quæ futuritio ſtatum abſolutum præcedit, concedo: & dico hinc non fuiſſe concludendum illud, Ergo in poteſtate hominis eſt facere ut gratia ſit efficax: ſed potiùs, Ergo aliquid eſt in poteſtate hominis, ex quo poſito licet inferre gratiam jam antecedenter fuiſſe efficacem. Ad probationem conſequentiæ, concedo quidem, ex quo aliquid eſt in mea poteſtate, ea omnia quæ conſequuntur, aut concomitantur neceſſariò exiſtentiam ejus,

esse in mea potestate, in quantum possum facere ut sint, etsi non sim necessariò causa illorum, propriè sumpto nomine causæ pro principio quod influit esse. At verò quoad ea quæ in futuritione, sive absoluta sive conditionata, mei actûs, fundata erant, nego in mea potestate esse ut nunc primùm sint. Hinc, quia verum est Anti-Christum peccaturum, idque ex hypothesi illius futuritionis, erit quidem in potestate Anti-Christi, ut peccatum, ita & omnia quæ cum peccato sunt connexa; non poterit autem efficere ut tunc tantùm vera sit ista propositio, Anti-Christus peccabit, quia sola præsuppositio futuri peccati eam jam reddit veram: Imò tunc non erit vera, nisi ad præteritum tempus relata. Item quia verùm fuit, antequam D. Petrus Christum negaret, ipsum negaturum, fuit quidem in potestate ejus facere ut essent omnia cum illa negatione connexa, pura inimicitia Dei pro illo tempore, & privatio gratiæ, sed non fuit in potestate ejus efficere ut tum tantùm esset vera illa prædictio negationis, quæ potiùs antea vera fuit quoad futuritionem quam importabat. Unde similiter, si vera est ista propositio, hæc gratia, si detur, habebit effectum, is cui dabitur talis gratia, habebit quidem potestatem faciendi ut sint omnia quæ consensum consequuntur, sed non ut tunc primùm

vera sit illa propositio quæ ipsam futuritionem significat & in ea fundatur.

22. Objicies quintò, sumamus id solum quod conceditur, nempe quòd hoc sit verum in statu conditionato, si hic homo talem gratiam accipiat, consentiet: hoc sufficit ut moveatur Deus ad dandam ei talem gratiam potiùs quàm ad dandam alteri quem Deus videt non consensurum, etsi ei daretur. Ergo sic homo erit causa aliquo modo meritoria talis receptionis. Hoc autem dici non potest, quia Semipelagiani damnati sunt, eo quòd dicerent Deum efficere ut aliqui infantes ante mortem baptizarentur, quia videbat eos, si adolevissent, bona opera facturos: permittere autem ut alii morerentur sine Baptismo, quia prævidebat eos, si pervenissent ad usum rationis, fore peccatores & impios.

23. Respondeo distinguendo antecedens, sufficit ut moveatur in genere causalitatis quæ reducatur ad efficientem moralem, cujusmodi est meritoria, nego: ut moveatur in genere causalitatis quæ reducatur ad finalem, concedo: & dico, posito quòd Deus velit convertere aliquem, vel sua erga eum bonitate motus, vel exoratus ab aliquo aut Viatore aut Beato, tunc movendum per illam futuritionem consensûs, eo modo quo finem intendens movetur per media aptiora, absque eo

quòd sit in illis ratio meriti, quæ in præsenti casu, seu in homine spectato in statu conditionato, reperiri non potest, quia qui nihil facit nec facturus absolutè videtur, nihil meretur.

24. Ad id quod dicitur de Semipelagianis, respondeo eos esse damnatos, non eò quòd admitterent talem veritatem de futuris conditionatè operibus bonis & malis, & illius futuritionis in Deo cognitionem; sed eò quòd dicerent Deum punire parvulos privatione Baptismi ob peccata quæ facturi essent si fuissent adulti: quod asserere omnino impium est. Nam Deus non punit ubi non est demeritum. Non est autem demeritum, ubi non est positum absolutè peccatum. Alioqui sanctissimi quique homines possent dici punibiles, eò quòd Deus videat eos in circumstantiis innumeris, si fuissent in illis positi, fuisse peccatores. Quare dicendum est, Deum permittere ut illi parvuli non assequantur Baptismum ob rationes alias ipsi notas, & in primis quia non tenetur, nec congruum est ipsum ad impediendas mortes, quæ ex causis naturalibus proveniunt, facere innumera, quod planè necessarium esset, miracula.

SECTIO QUINTA.

Quid sit, & an detur, nullique unquam desit gratia sufficiens.

1. QUoad primum, adverte gratiam sufficientem duobus modis posse sumi. Primò pro ea quæ habet vim efficiendi, præscindendo ab hoc quòd habitura sit, vel non habitura effectum, si detur. Et hoc modo gratia efficax est sufficiens, quia vim efficiendi non tollit futuritio causalitatis in effectum, sed eam supponit, estque argumentum illius à posteriori: Et nulla est gratia quæ non sit in hoc sensu sufficiens, quia nulla est cui non possit homo consentire, per eam elevatus ad agendum supernaturaliter. Secundò potest accipi gratia sufficiens pro ea quæ ita habet vim efficiendi, ut non sit habitura effectum, etsi detur, impediente scilicet homine causalitatem ejus in bonum actum, per suam propriam determinationem ad oppositum. Et in hoc sensu defectus causalitatis in consensum est id quod distinguit gratiam sufficientem ab efficaci. Itaque gratia sufficiens idem est ac quæ est tantùm sufficiens. Quæ distinctio non provenit ex gratia, sed ab homine impedituro activitatem ejus, etsi talis gratia illum ad

consensum excitatura sit, si ei detur.

2. Dico, Gratia sufficiens prout à Theologis sumitur, est ea quæ ita vim habet causandi consensum, ut tamen non sit eum causatura, etsi homini detur in illum finem. Probatur quia posita distinctione gratiæ in efficacem, & sufficientem, sufficiens id potissimùm, & differentialiter importare debet per quod opponitur efficaci, ut membra divisionis sint formaliter contradistincta. Atqui per hoc formaliter & differentialiter sufficiens opponitur efficaci, quòd jam in statu conditionato de illa verum sit, etsi detur ut principium supernaturale consensûs, non tamen causaturam consensum. Ergo.

3. Quoad secundum, Dico, datur in dicto sensu Gratia sufficiens, idque est de fide. Probatur primò ex scriptura Nam Prov. c. 1. v. 24. ita loquitur Deus: *Vocavi, & renuistis; extendi manum meam, & non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, & increpationes meas neglexistis.* Quæ omnia intelligenda sunt de vera gratia, internáque motione, sine qua illi quos increpat Deus, non poterant consentire vocationi ejus. Et nisi sic intelligantur, non erit justa increpatio, quia non rectè arguitur aliquis quòd non fecerit id quod erat ipsi impossibile.

4. Probatur secundò ex unanimi sanctorum

rum

rum Patrum sensu, inter quos Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis c. 17. sic habet. *Cum voluntate humana, gratiâ adjuvante divinâ, sine peccato in hac vita homines possent esse, cur non sint, possim facillimè ac verissimè respondere, quia homines nolunt.* Ibi manifestè defectum innocentis vitæ ascribit voluntati nolenti uti adjutorio gratiæ. Sanctus prosper Augustini discipulus lib. 2. de vocatione gentium. c. 26. de gratiæ opitulatione ita loquitur; *Quod à multis refutatur, ipsorum est nequitia: quod à multis suscipitur, divina est gratia & voluntatis humana.*

5. Probatur tertiò ex Concilio Tridentino, quod sess. 6. can. 4. ita decernit. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, nec dissentiri posse, si velit, anathema sit.*

6. Probatur quartò ex Constitutione Innocentii X. quâ istam propositionem, *Interiori gratia in statu natura lapsa nunquam resistitur*, hæreticam declaravit. Eámque Constitutionem Alexander VII. nova Bulla confirmavit.

7. His auctoritatibus, & decisionibus accedit ratio petita ex providentia divina, quæ cum homines destinarit ad finem supernaturalem, debet dare illis media saltem sufficientia ad eum acquirendum, ut

qui tanto bono privabuntur, & supplicia æterna patientur, sint inexcusabiles. Et hæc ratio probat omnibus omnino hominibus, etiam Ethnicis, dari gratias sufficientes ad salutem. Cui veritati non obest quòd non cognoscant quid sit gtatia, quidve supernaturalitas ejus, cùm ex dictis antea, actus nostri supernaturales non cadant sub nostram experientiam nisi per modum naturalium, eò quòd supernaturalitas sit supra nostræ mentis intelligentiam atque intuitionem naturalem.

8. Objicitur ab hæreticis, Monstrosum est auxilii genus quod nunquam habuit effectum, nec habiturum est.

9. Respondeo hanc objectionem procedere ex ignorantia, vel ex dissimulatione veræ doctrinæ. Si enim ista distinctio gratiæ in sufficientem & efficacem peteretur vel à natura gratiæ sufficientis, ita-ut ex defectu virtutis in ipsa procederet dissensus: vel ex parte Dei illam seligentis ut cariturам effectu, esset mirum ac portentosum talem gratiam à Deo dari: sed si petatur illa distinctio ex aliquo posteriori ad illam gratiam per se & essentialiter spectatam, quódque non sit Deo motivum ad illam eligendam, & dandam homini, sed tantùm tale ut hoc non obstante Deus illam ut bonam & potentem det homini, hoc non magis erit mirum, quàm si dicatur esse

aliquas gratias quibus homines resistunt, & alias quibus utuntur. Similis enim est illa, & æquè accidentalis, & tam à posteriori, eóque per humanam libertatem impedibili atque aufferibili petita distinctio, nempe à dissensu conditionatè futuro, si talis gratia homini detur. In quo adverte gratiæ efficacis habitudinem ad consensum conditionatè futurum provenire formaliter ex ipsa: unde homo non facit formaliter efficaciam ejus, licet faciat id quo posito est efficax, nempe consensum ut sic, at vero inefficaciam gratiæ sufficientis ex solo homine provenire, quia provenit ex causa quæ si illam acciperet impediret influxum ejus in consensum, determinando se ad oppositum. Talis autem causa est hominis libertas. Hoc igitur posito, quòd gratiæ sufficientes sint illæ quarum homo, si dentur, impediet suâ culpâ effectum, ita-ut hæc denominatio planè sumatur ex illo non usu, qui est ad gratiam accidentalis, ejúsque naturâ posterior, non mirum est si gratiæ sufficientes nunquam habuerunt, nec habituræ sunt effectum, cùm id omnino supponatur, & posteriùs ad talem suppositionem, quæ ab homine impedibilis erat, talem denominationem sortiantur. Hoc non magis est mirum, quàm si dicatur, omnium consiliorum humanorum quæ respuuntur ab iis quibus dantur, nullum habere effectum.

10. Porro qui talem gratiam non admittunt, necesse est ut dicant aliquid quod divinæ bonitati, etiámque justitiæ repugnat; nempe Deum æternis ignibus punire homines propter peccata ad quæ evitanda nullam potestatem habuerunt.

11. Restat videndum an ita detur omnibus hominibus gratia sufficiens, ut in omni occasione adsit, & nulli unquam negetur.

12. Circa quod adverte aliud esse gratiam alicui negari, aliud eam ipsi non dari. Nam si quis in eo statu sit in quo non sit physicè dispositus ad illam, putà si non sit mentis compos, si dormiat, si planè intentus ad alia quàm ad ea quæ spectant mores, Deus in tali casu non debet illi ullam gratiam. Itaque etsi careat gratia, non tamen ipsi negatur, quia eam negari, dicit tum non dari cùm habet aliquo modo jus ad illam pro illo tempore & in tali casu accipiendam. Hinc.

13. Dico primò, Quotiescunque homo ex propositione objectorum est in actu primo expeditus ad agendum bene vel malè moraliter, expeditus, inquam, quoad facultates naturales & advertentiam rationis, habet quoque præter ista gratiam saltem sufficientem. Probatur, quia bonus ordo & indefectibilitas divinæ providentiæ exigit ut si homo bene agat, id sit ei utile ad

ſalutem, ſaltem remotè, & diſpoſitivè per meritum ulterioris auxilii. Non poteſt autem eſſe iſto modo utilis actus ejus, niſi ſit in entitate ſupernaturalis: nec poteſt eſſe ſupernaturalis, quin ſit ex auxilio ſupernaturali. Ergo quiſquis eſt in ſtatu proximè expedito ad bene aut male agendum moraliter, habet gratiam actualem ſaltem ſufficientem. Et quiſquis peccavit, habuit talem quoties peccavit, quia poterat per bonum actum utiliter ad ſalutem abſtinere à peccato: nec erat in potentia proxima ad talem bonum actum ſine ejuſmodi gratia.

14. Dico ſecundò, Contingit aliquem qui peccavit, mori in ſtatu peccati abſque eo quòd proximè ante mortem accipiat gratiam ſufficientem ad agendam pœnitentiam, & eliciendum actum contritionis. Probatur, quia ſi quis ita violenter opprimatur, ut per ipſam cauſam mortis adimatur ei uſus rationis, putà ſi in caput ejus ſclopetum repente, incogitante ipſo, diſplodatur, Deus non faciet miraculum, impediendo cauſam mortis naturalem, ut det ei gratiam actualem ad formandum actum contritionis. Erit tamen verum illum hominem habuiſſe auxilium ſupernaturale quo poſſet evitare damnationem, quia quando peccavit, ante ipſum actum peccati, habuit, ut dixi, gratiam ſufficientem ut abſtineret à peccato. Et quoties poſtea

occurrit cogitatio de ſalute, ex aliqua occaſione aut tentatione, aut auditione verbi Dei, Deus non defuit muneri providentiæ ſuæ, quæ ad ſalutem hominum procurandam nihil omittit eorum quæ congruit ab ea expectari.



QUÆSTIO QUARTA.

De objecto formali & ultimato fidei.

SECTIO PRIMA.

Quodnam ſit objectum formale fidei.

1. Cum gratiæ ſanctificanti, præter gratias actuales, quæ ad omnes ejus operationes neceſſariæ ſunt, debeantur etiam circa diverſos ſpecie actus diverſa principia permanentia, quæ ſunt virtutes tum Theologicæ tum morales; & inter Theologicas quæ dignitatis ordine priores ſunt, prima ſit quæ aliis prælucet, fides: de fide nunc agendum poſt quæſtiones de gratia ſanctificante & de actuali.

2. Cùm autem habitus ſpecificentur ab objectis, ita-ut pro varietate objectorum formalium diverſificentur ſpeciè habitus, & conſequentur actus: ſtatuendum hîc

primò circa fidem, quodnam sit ejus objectum formale ad hoc autem.

3. Notandum primò in habitibus speculativis objectum formale, seu motivum assentiendi alicui veritati, posse peti, non modò ex aliquo loco intrinseco, sed etiam ex loco extrinseco. Locum intrinsecum, cum Aristotele in Topicis, appello quidquid rei convenit aut cum illa connexionem habet à parte rei, sive antecedenter ad cognitionem speculativam, quâ homines de illa judicant; & sic ad locos intrinsecos pertinent non modò ipsa rei natura, proprietates, & accidentia, sed etiam causæ, effectus, antecedentia, concomitantia, subsequentia, similia, dissimilia, majora, minora, *&c.* Locum extrinsecum appello, cum eodem Philosopho, omnem autoritatem petitam ex alieno judicio de re proposita, sive autoritas illa sit publica, & quæ continetur in legibus & judiciis, sive privata, qualis inest testimonio sapientum, doctorum, *&c.* Potest enim intellectus aliquid judicare verum, quia id visum est hominibus fide dignis, nempe scientibus & fallere nolentibus, aut qui tales putentur. Et hinc in divisione habitûs speculativi discursivi, una species est fides. Dividitur enim in scientiam, & opinionem, quarum motiva petantur ex locis intrinsecis, sive ex natura, conditione & accidentibus rei: & fidem,

quæ ab alieno judicio aſſentiendi motivum petit.

4. Notandum ſecundò inter omnes autoritates nullam eſſe cum Dei autoritate comparandam. Ad quod ſtabiliendum ſuppono Deum poſſe hominibus loqui, tum infundendo conceptus quibus doceat aliquid eſſe verum, & ſe illud aſſerere, quo modo loquitur privatim uni perſonæ; tum ſenſibilibus miraculis, quæ vires naturæ ſuperent, veritatem aliquam declarando, & probando, juxta illud divi Auguſtini, Epiſtola 149. q. 6. *Deus mirabilibus factis loquitur.* Quia videlicet, loqui eſt dare ſignum ſui conceptûs, & rei à ſe conceptæ ac judicatæ. Talia autem opera juncta prædicationi factæ ab homine miſſo & inſpirato à Deo, ſunt ſignum manifeſtans hanc doctrinam eſſe à Deo, & Deum per hæc loqui. Ergo poteſt Deus illo modo loqui, & ſic palam multis audientibus & videntibus loquetur, ſicque Chriſtus ſuam divinitatem declarabat & aſſerebat. Hoc autem poſito, Deus ſic loquens erit infinitè dignus fide noſtra, quia autoritas ejus qui nec falli poteſt in judicando de rebus, nec fallere ſignificando contrarium ejus quod judicat, eſt ſumma fide digna. Atqui implicat Deum aut falli aut fallere: Ergo autoritas ejus eſt ſumma fide digna, & inter omnia motiva extrinſeca, ob quæ poſſumus

judicium de aliqua re ferre, nullum est quo istud non sit infinitè præstantius.

5. Notandum tertiò, Ad Dei testimonium pertinere, non modò signa illa & miracula quibus loquitur, & declarat id quod vult suo nomine prædicari, sed etiam signa & miracula quibus quod priùs revelavit, vult quasi suo apposito sigillo, certum reddi omnibus qui nec loquentem audierunt, nec miracula viderunt per quæ facta est revelatio. Id constat ex eo quòd fit inter homines. Nam cùm edictum principis ejus syngraphâ consignatur, & apposito sigillo munitur, per illam syngrapham, & per sigillum princeps ratum habet, & certificat quidquid in edicto à se pronunciato & suo jussu scripto continetur, & qui pronunciantem non audierunt, dum ex syngrapha, & sigillo, vel ex solo sigillo, edictum principis agnoscunt, non minùs ejus auctoritate per hoc manifestata moventur, quam qui loquentis verba suis auribus perceperunt. His prænotatis.

6. Dico, objectum formale fidei est Deus ut supernaturali ac divino modo loquens, & respectu eorum qui loquentem non audierunt, ut suam locutionem infalsificabili modo notificans atque attestans. Probatur, quia illud est objectum formale fidei, quo præcisè posito, intellectus movetur ad credenda objecta fidei

materialia, eo modo quo illa credimus, Dei scilicet honorativo, per summam nostri intellectûs ac judicii ex ejus authoritate dependentiam ac submissionem; quo verò præcisè sublato, & positis quibuscunque aliis, non movebitur ad talem assensum. Atqui talis est prædicta Dei revelatio & attestatio. Nam nihil ultra requiritur ad credendum illo modo, & nihil aliud ad talem fidem sufficit. Ergo Deus sic revelans & attestans est objectum formale fidei.

7. Confirmatur, quia posito quòd Deus sit locutus hominibus, & iis qui loquentem non audierunt, revelationem suam operibus & signis vires naturæ superantibus, quasi sigillo suo notificare ac certificare voluerit, possibilis est habitus, & consequenter actus, quo rebus revelatis ob rationem illam & attestationem assentiamur, talis autem est fides, & nullus alius habet tale objectum formale. Ergo hoc est objectum formale fidei.

8. Objectiones quæ contra hoc fieri possunt, meliùs solventur cùm ostensum fuerit, fidem in hoc ultimatè resolvi quod jam pro ejus objecto formali assignatum est.

SECTIO SECUNDA.

In quid ultimò resolvatur assensus fidei.

1. CUm unumquodque pro diversitate principiorum à quibus pendet, aut ex quibus constat, variè in ea resolvi possit, triplex esse potest resolutio assensûs fidei. Prima est in motiva, seu objecta quibus intellectus ita inducitur ad credendum, ut nullum sit aliud ex quo tale judicium procedat. Secunda in prædicata fidei essentialia, cujusmodi sunt quòd sit actus supernaturalis in substantia, quod sit liber propter evidentiæ defectum, quòd firmissimus, quòd virtualiter saltem discursivus à motivo formali fidei ad res revelatas. Tertia est in causas efficientes actûs fidei, cujusmodi sunt habitus in intellectu à quo eliciatur, habitus in voluntate à quo imperetur, auxilium gratiæ actualis, & judicium supernaturale voluntati credendi prælucens. De prima resolutione, in qua est præcipua difficultas, hîc agitur, quæritúrque quomodo sine ullo assensûs vitio, hoc est sine circulo, sine processu in infinitum, & sine petitione principii, fides objecto suo formali adhæreat, & ex eo revelata credat: Et circa hoc.

2. Adverte, fidem ex genere suo prout

est assensus ob testimonium alicujus posse non resolvi ultimò in suum objectum formale specificum, quod est illud testimonium, & posse aliquando in illud resolvi. Non resolvitur, si testimonium asserentis non sit mihi per se cognoscibile, sed manifestatum aliunde, putà ex relatione alicujus, qui quidem ipse fortasse non idem de re sentiet, & judicium illius improbabit, sed hoc ipso illum ita sentire declarabit, in quo casu meum de re judicium habet pro objecto testimonium asserentis rem illam, sed resolvetur in relationem sine qua testimonium illud mihi non innotuisset, quia illud est primum per se cognitum ex quo cognosco id unde rem talem judico. Præterea potest testimonium alicujus mihi non esse motivum sufficiens ad aliquid judicandum, nisi mihi ex aliquo antecedenti constet ipsum esse veracem, putà ex bonis moribus, & piis operibus quæ vidi ab eo fieri: unde meus de re ab illo dicta assensus, nitetur quidem testimonio ejus tanquam motivo specifico, unde habebit rationem fidei humanæ, sed ulteriùs pendebit à cognitis bonis illius moribus & piis operibus: unde non resolvetur in suum proprium essentiale motivum. Potest autem in illud resolvi fides etiam humana, si tale sit testimonium ut & per se mihi proponatur, & ei per se

sumpto judicem non subesse falsum, sic quia sexcenties audivi de Urbe Romana loquentes, quorum consentientibus & simul sumptis testimoniis non potest humano modo subesse falsum, propter hoc ipsum, sine processu ad aliud, credo esse Urbem Romam; & mea fides in suum objectum formale motivum resolvitur.

3. Adverte secundò, ut aliquid sit de se cognoscibile aut sensibile aut visibile, non esse opus, ut quidquid in ipso est, sit tale; sed satis esse si ex iis quæ illud componunt, aut ad illud integrandum pertinent, aliquid sit se ipso, respectu nostri, cognoscibile, aut sub sensus ac visum cadat. Sic ut homo sit de se visibilis, non est opus ut anima ejus, quæ est formaliter constitutiva & distinctiva ejus, sit per se visibilis, sed satis est si corpus ejus sit tale, Et in moralibus, ut testimonium alicujus sit de se perceptibile, non est opus ut videam conceptum ejus ad me directum, satis est si locutio externa, quæ pro illo conceptu supponit, & cum illo testimonium ejus constituit, sit mihi de se perceptibilis, aut, si ad me scriberet quod sentit, satis est si scriptura ejus sit mihi per se nota. Et si per alium scribat, satis est si in syngrapha, & sigillo attestatio ejus mihi appareat. Quo posito, testificatio ejus erit mihi de se cognoscibilis, quia

innotescet per aliquid conceptui quidem extrinsecum, sed ipsi testificationi intrinsecum, & in ipsa necessariò inclusum. Bene autem in totum per se cadit, quidquid ipsi convenit ex una parte ejus, imò & ex accidentali complemento ejus, ut homini visibilitas ex colore qui est accidens corporis ejus.

4. Adverte tertiò, inter ea quibus aliquid cognoscibile est, voces, scripturam, syngrapham, & sigillum, habere aliquid valde peculiare in ratione signi eò quòd voces & scriptura supponant pro actu interno locutionis, syngrapha autem & sigillum pro actu interno attestationis circa rem enunciatam aut scriptam, ita-ut illa perinde se habeant ad audientem aut legentem aut videntem syngrapham aut sigillum, ac si videret locutionem internam aut attestationem item internam. Quare illa moraliter tenent inter signa principatum, signum autem nihil potest amplius in ratione signi, quàm ut pro re significata, propter æquivalentiam accipiatur. Hinc si quis audito sermone alicujus, aut lectâ scripturâ, fidem ei adhibet, movetur ad illum assensum propter locutionem ejus internam, cujus locum tenent in ordine ad nos, verba externa & scriptura, & si credit perspectâ syngraphâ, ac sigillo alicujus apposito, scriptæ, licet aliena ma-

nu, declarationi aut ordinationi, movetur per attestationem internam illius cujus illa signa representativè vices gerunt.

5. Differunt autem locutio, & attestatio per hoc quòd locutio rem enuntiat, & judicium loquentis declarat, & addit directionem totius conceptûs ad audientem, sicque potest exprimi. Ego tibi affirmo tale quid contigisse. Attestatio autem, si præcisè attestatio sit, supponit illa omnia, & illis suppositis adjicit approbationem nostram seu confirmationem, & potest his verbis exprimi, ita est, ita censeo. Quibus verbis signa externa æquivalent. His præmissis.

6. Dico fidei assensus resolvitur in revelationem Dei, quatenus ipsa est locutio inimitabilis omni enti creato, facta nimirum modo planè divino, per miracula, & effectus qui vires naturæ superant: itémque quatenus ipsa est modo etiam divino per tales effectus notificata & confirmata.

7. Probatur quia fides debet resolvi in aliquid per se cognoscibile ac divinum, ex quo credantur cætera ad quæ illa se se extendit. Atqui revelatio taliter facta & confirmata, est ejusmodi, ergo in eam ita sumptam resolvitur fides. Major probatur, Primò quidem quoad primam partem, quòd fides debeat resolvi in aliquid

per ſe cognoſcibile, quia alioquin eſſet ulteriùs ad aliud judicandi motivum progrediendum; Et univerſaliter loquendo omnis aſſenſus mediatus reſolvitur in aliquid per ſe primò cognoſcibile. Quoad ſecundam partem, quòd debeat reſolvi in aliquid divinum, probatur, quia alioqui fides non eſſet ſtrictè & perfectè virtus Theologica, ſi Deum non haberet pro ultimato motivo. Minor probatur ſimiliter quoad utramque partem: Ac primò quidem quòd revelatio, ut facta eſt hominibus, & confirmata, ſit aliquid per ſe cognoſcibile, probatur, quia ex dictis, ut aliquid ſit de ſe cognoſcibile, ſatis eſt ſi, licet includat aliquid quod ſeipſo ſolo non eſſet attingibile à noſtro intellectu, includat etiam aliud quod ſeipſo cognoſcibile ſit. Atqui revelatio, ut facta per effectus omni enti creato impoſſibiles, includit præter locutionem internam ad homines directam, illos ipſos effectus qui ſunt de ſe perceptibiles, nempe miracula ſenſibilia, & licet fieret ſine ſenſibilibus miraculis, includeret præter jam dictam locutionem Deo internam, illapſum in mentem hominis, cui ſoli ipſa fieret: quem illapſum ipſi conſtaret, non eſſe niſi à Deo, à quo ſolo poſſibilis eſt. Itémque reſpectu eorum quibus Deus non eſt immediatè locutus, revelatio ut notificata,

& comprobata per opera vires naturæ ſupurantia, includit præter additam ſibi internam atteſtationem Dei, quæ non eſt de ſe perceptibilis, illa ipſa opera, quæ ſunt effectus ſenſibiles illius atteſtationis internæ deſignativi. Ergo revelatio ut taliter facta, & comprobata, eſt aliquid de ſe cognoſcibile, ſeu cognoſcibile independenter ab omni extrinſeco ad illam ejus atteſtationem non pertinente.

8. Quoad ſecundam partem, probatur minor, quia revelatio externa, & atteſtatio item externa ſupponunt pro interna revelatione, & atteſtatione Dei: Et quoad hoc ita ſe habent ad illos intrinſecos Deo actus, ſicut noſtræ voces externæ, & ſigilla ad noſtras intrinſecas locutiones, & atteſtationes ſeu ratihabitiones, pro quibus illa ſupponunt: Ergo ſic ſumpta revelatio eſt objectum divinum, omnémque naturam tranſcendens ad quod ſufficit ſi in illo objecto aliquid includatur quod in eo primò per ſe ſpectabile ſit. Quare fidei aſſenſus in revelationem ita ſumptam, ac proinde in ipſum fidei objectum formale reſolvitur.

9. Confirmatur, quia nihil ad fidem pertinet quod ipſa non attingat vel taliter factam & approbatam revelationem cognoſcendo, vel dependenter ab illa ut à Deo dictum credendo. Quod de ipſa

Dei existentia verum esse, ostensum est tom. 1. quæst. 1. sect. 5.

SECTIO TERTIA.

Ostenditur in allata resolutione fidei, nullum esse neque circulum, neque progressum in infinitum, neque petitionem principii.

1. Contra resolutionem fidei, in qua pro ultimo credendi motivo nihil afferatur non divinum, tria objici solent vitia discursûs, saltem virtualis, nempe circulus formalis seu vitiosus, qui fit quando conclusio probata per aliquod principium, assumitur non meliùs, neque aliter cognita, ad probandum illud principium: progressus in infinitum, & petitio principii, seu præsuppositio in præmissis ejus quod per illas probandum est. Sic autem illa tria proponuntur.

2. Primò quoad circulum, ita proceditur. Dum rogatur fidelis propter quid credat fidei dogmata, respondet quia Deus ea revelavit; & rursum quærenti unde habeat ea esse à Deo revelata, respondet vel quia traditio, vel quia scriptura aut Ecclesia id testatur. Ulteriùs, si quæratur propter quid credat cum summa certitudine traditioni, vel scripturæ, vel Eccle-

ſiæ rem tantam non per ſe notam aſſerenti, reſpondet quia regulas illas eſſe infallibiles Deus revelavit, in quo revelatio eſt ultima ratio credendi, quæ non probata fuerat niſi per aliquid quod per eam denuo probaretur.

3. Progreſſus in infinitum ſic aſtruitur. Cum fides ſit aſſenſus virtualiter ſaltem diſcurſivus, habens pro objecto formali motivo duo iſta principia, Deus eſt verax, & Deus revelavit, ob quæ alia fidei dogmata creduntur; vel illa duo principia creduntur per actum fidei, vel per aliud genus aſſenſûs. Si per aliud à fide genus aſſenſûs, fides nitetur motivo cui intellectus aſſentietur per actum ipſa fide ignobiliorem. Nam omnis aſſenſus, poſt viſionem intuitivam, cedit actui fidei quoad excellentiam, ac certitudinem. Aſſenſus autem ignobilior non poteſt cauſare nobiliorem, cùm nulla cauſa det quod non habet. Quare dicendum eſt juxta communem doctrinam, actum quo aſſentitur intellectus duobus illis principiis, Deus eſt verax, & Deus revelavit, eſſe actum fidei. Jam hoc poſito, proceſſus in infinitum ſequitur, quia ad hoc ut credam Dei veracitatem, neceſſe erit me hunc diſcurſum, ſaltem virtualiter, formare, Deus ſummè verax dixit ſe eſſe veracem: Ergo eſt ſummè verax. Ac rurſus de illo virtua-

liter ſaltem priore judicio, eadem quæſtio fiet, idémque conſentaneè reſpondendum erit, eademque recurret probatio, & ſic in infinitum procedetur in veracitate credenda ob ſe ipſam, & ob revelationem aliam ſemper atque aliam priùs ſaltem naturâ cognitam.

4. Petitio principii ſic objicitur. De fide eſt Deum eſſe: Ergo id fide divina creditur. Jam ut credatur, oportet fidem haberi Deo dicenti ſe eſſe. Ergo antequam quis credat Deum eſſe, ſupponitur etiam in mente ejus, Deum eſſe. Non enim poteſt intelligi aſſerens ſe exiſtere, niſi priùs intelligatur exiſtens. Et ſic à preſuppoſita exiſtentia Dei proceditur ad indicandam ejus exiſtentiam, quod eſt petere principium, & aſſumere pro motivo aſſenſûs hoc ipſum de quo eſt aſſenſus. Idem vitium diſcurſûs repertum eſt ſupra in probanda Dei veracitate. Nam qui credit Deum eſſe veracem, quia Deus ſummè verax id dixit, accipit ex parte motivi, ac ſupponit veracitatem ut eam credat. Repertum quoque eſt idem in probando circulo, dum contenditur non poſſe credi revelationem, niſi per aliquid quod ex ipſa revelatione conſtet. Unde à primò ad ultimum, revelatio per ſe ipſam probatur. Et hinc patet tria illa diſcurſûs vitia, circulum, progreſſum in infinitum, & pe-

titionem principii, non esse adæquatè distincta, quando quidem accidit ut unum alia duo includat, nempe petitio principii, circulum & progressum in infinitum, Adde quod circulus nunquam sit sine petione principii, licet petitio principii possit esse sine circulo, putà in uno Enthymemate, cum circulus necessariò duo saltem dicat argumenta, quibus fiat progressus ab uno ad aliud, & redeatur ab hoc ad illud,

5. Jam pro istorum trium solutione, Respondeo in prædictis argumentationibus, quæ malè tribuuntur credenti fideli, quasi ipsæ sint processus nostræ fidei, falsum assumi, nempe revelationem non posse credi seipsâ, nec quidquam aliud nisi ex præcedenti revelatione de ipso, & ex credita priùs veracitate Dei. Contra enim ostensum est primum circa Deum assensum posse haberi ex revelatione per se sensibili & miraculosa, hoc spectando in ea quòd sit impossibilis enti creato talis loquendi modus, etsi nondum attendatur quid sit illud quod per illam enunciatur. Et respectu eorum quibus non est facta revelatio, ostensum est primum assensum circa Deum peti ex signis divinæ auctoritatis, quibus ipsa, ut sigillo Dei, confirmatur: quæ signa, & sunt per se cognoscibilia, & non possunt esse nisi à Deo. Et

talis primus aſſenſus erit fidei, in quantum per ſe ſpectat motivum fidei, quod eſt revelatio & authoritas Dei. Prius enim ad fidem divinam pertinet attingere ſuum objectum formale, quàm objecta materialia, ſeu res revelatas, & ab eodem habitu elicitur tum aſſenſus ipſius motivi formalis, tum aſſenſus eorum quæ illi ſubſunt. Et ad utrumque aſſenſum imperandum inclinat idem ex parte voluntatis motivum, de quo poſtea dicetur, nempe dignitas quam Deus habet, ut propoſita cum evidenti credibilitate, revelatione quæ non poſſit eſſe niſi ab ente ſupremo & infinito quod ſit naturâ ſuperius, & ipſum eſſe qui loquitur, & vera eſſe quæ dicit, ſumma & tota per voluntatem imperabilis judicii firmitate credamus.

6. Reſpondeo præterea diſtinctiùs ad ſingulas illas argumentationes. Ac primò quidem ad id quod in probatione circuli affertur, fidelem quærenti unde habet revelata eſſe fidei dogmata, reſpondere quia traditio, vel ſcriptura, vel Eccleſia id teſtatur: Reſpondeo negando in reſolutione ultimata fidei ita reſpondendum, ſed dicendum, revelationem conſtare ex apparente in ea Dei auctoritate, quia Deus mirabilibus factis locutus eſt: & mirabilibus item factis quaſi ſuo proprio ſigillo dicta à ſe confirmavit, quo modo veritas

ipsa divina est per se assentiendi motivum.

7. Concedo quidem quando fit resolutio, non fidei generatim, seu assensûs quem damus omnibus simul Ecclesiæ dogmatibus, sed alicujus particularis assensûs, putà hujus quo credimus hominem, accepta gratia actuali, esse indifferentem ad consentiendum, aut dissentiendum, si quæratur cur veritatem illam particularem credamus, rectè responderi quia Ecclesia id definivit. Et rursum si quæratur ulteriùs cur credamus Ecclesiæ id definienti, nos respondere quia Deus revelavit Ecclesiam esse infallibilem in definiendis rebus fidei. Sed nego primò id ad fidei ultimatam, de qua agitur, resolutionem pertinere, cùm fidem supponat circa communia, & recepta dogmata, valeátque tantùm ad controversiam aliquam decidendam inter eos qui fidei regulas ex ipsa fide tenendas, aut admittunt, aut tenentur admittere hoc ipso quòd se fideles profitentur.

8. Nego præterea per hoc reditum fieri ad idem, quia valdè sunt diversæ illæ revelationes per quarum unam Deus enuntiat hominis indifferentiam ad consentiendum aut dissentiendum gratiæ : per aliam verò potestatem, & infallibilitatem Ecclesiæ ad decidendas fidei controversias,

Neque mirum si illa per hanc probetur, quia proprium est eorum quæ controversa sunt, ut probentur per ea quæ sunt certa, dum ex illis bene sequuntur, ut hîc contingit. Posito enim quòd Ecclesia sit infallibilis, si definivit indifferentiam illam esse à Deo revelatam, de facto est revelata, & pro tali habenda. Quod si quæras ulteriùs undenam constet revelatam esse à Deo Ecclesiæ infallibilitatem, respondeo id haberi ex motivis communibus credibilitatis spectatis prout sunt sigillum quo doctrina Ecclesiæ, ut revelata à Deo, ab ipso Deo confirmatur.

9. Hic adverte motiva credibilitatis communia non probare nobis, hoc vel illud esse revelatum à Deo, nisi in quantum probant generatim ea quæ Ecclesia credit, aut scriptura continet, aut revelatio docet, esse revelata. Et pro aliquibus quidem articulis fidei dantur aliqua particularia motiva, putà ad probandam Eucharistiam dantur miracula quæ per eam sunt facta: sed plurima sunt fidei dogmata quæ non constat aliter ad fidem pertinere, & esse à Deo revelata, ni in quantum illa continentur in communi doctrina Ecclesiæ, quæ illa ut talia credit, & doctrina illa Ecclesiæ per motiva communia credibilitatis proponitur ut à Deo revelata. Quo posito, propter ipsam in signis illis elucentem

elucentem Dei authoritatem talis doctrinæ creditur.

10. Ad processum in infinitum, respondeo ex jam dictis, in discursu fidei sive formali, sive virtuali solos assensus mediatos procedere ex illis anterioribus principiis, Deus est verax, & Deus dixit: & illa principia simul & indivisim cognosci ex inimitabilitate locutionis divinæ, & infalsificabilitate: sic enim homo supposità propositione fidei apud se judicat. Hæc locutio quæ fit & notificatur per opera vires naturæ superantia, est primi entis naturâ superioris, in quo judicio implicitè includitur veracitatis assensus, in quantum tanta apparet illa auctoritas, ut per eam omnis formido & suspicio falsi excludatur. Iste igitur assensus non nititur aliquo motivo ipsi testificationi Dei extrinseco; & erit fidei, modo suprà dicto, licet non sit assensus ex revelatione, sed ipsius revelationis assensus.

11. Ad petitionem principii, Respondeo primò ex hoc ipso modo immediati assensûs, malè illud assumi, quòd ut credatur Deum esse, necessarium sit id concludi ex assertione ejus de sua existentia, cùm hoc in ipsa cognitione revelationis involvatur.

12. Respondeo secundò, neque in assensu mediato existentiæ Dei ex revelatio-

ne quâ dicit se esse, reperiri petitionem principii. Quod ut pateat.

13. Adverte præter jam dicta, alium esse ordinem rerum objectivè se habentium ad nostros conceptus, alium rerum per se physicè sumptarum. Nam in ordine ad nostras illationes, potest supponi id quod est physicè posterius, modo sit objectivè prius, seu priùs cognoscibile, cùm illud sit cognoscibile consequenter ex ipso. Et huic præsuppositioni non obest quòd dum cognoscitur id quod est prius objectivè, implicitè importetur illud quod est physicè prius. Satis enim est ad evitandam vitiosam præsuppositionem rei probandæ, quòd istud objectivè prius, sit, formaliter saltem, distinctum ab illo probando, & secundùm hoc formaliter quo est distinctum, sit priùs cognoscibile, & ut sic, sit formale præsuppositum, seu positum in præmissis. Patet hoc in exemplis. Qui agit, vel loquitur, vel ambulat, est. Petrus agit, loquitur, ambulat: Ergo est. In quibus nota prædicatum accidentale importare & adsignificare existentiam subjecti. Unde differt à differentia rei, aut proprietate ejus, quòd dum hæc prædicantur, non significetur existentia subjecti. Nam ista propositio, Homo est rationalis, & ista, Homo est risibilis, non denotant hominem existe-

re, sed conveniunt homini ut possibili, & perinde est ac si diceretur, si est homo, est rationalis ac risibilis. Istæ autem, Petrus est albus, Petrus currit, supponunt & important hominem existere, & ista prædicata non bene asseruntur de homine possibili, qui ut sic, est indiffetens ad incompossibilia cum istis. Etsi igitur in prædictis exemplis importetur existentia agentis, loquentis, ambulantis, quia tamen formale præsuppositum non est ipsa existentia, sed actio, locutio, ambulatio, quæ conceptu differunt ab existentia, non est vitiosa præsuppositio, quia non est ejusdem formaliter ad se ipsum, seu non est formaliter existentiæ ad existentiam. Atqui in isto virtuali discursu fidei, Deus dicit se esse: Ergo est: formale præsuppositum est, dictio externa, seu revelatio Dei, quæ pro interna intellectione, ejúsque ad nos directione supponit. Et ipsa est planè distincta ab existentia dicentis, & prior objectivè, in quantum est de se sensibilis, facta nimirum per effectus de se perceptibiles. Ergo non est ibi vitiosa præsuppositio, quia non est ejusdem formaliter sumpti, ad se ipsum, neque existentiæ divinæ formaliter ad illam ipsam existentiam.

14. Dices in isto discursu, Deus dicit se esse: Ergo est, Existentia divina non

tantùm adſignificatur, aut importatur implicitè, ut in prædictis exemplis, ſed eſt per ſe formale ſignificatum, quia Deus hanc ipſam enuntiare ſupponitur. Ergo eſt ibi vitioſa præſuppoſitio ejuſdem formaliter quod eſt probandum.

15 Reſpondeo exiſtentiam eſſe quidem formale ſignificatum iſtius propoſitionis, ego ſum, vel, ego ſum qui ſum: non autem iſtius, Deus dicit, ego ſum qui ſum, quæ propoſitio eſt præmiſſa in illo diſcurſu ſive formali ſive virtuali fidei, quo ex Dei teſtimonio creditur mediatè exiſtentia ejus. Formale enim ſignificatum iſtius præmiſſæ eſt locutio Dei de ſua exiſtentia, ex qua procedit argumentum, ut pote redigendo integrè in formam illum de quo agitur, diſcurſum, hoc pacto. Qui dicit, ego ſum qui ſum, eſt. Deus dicit, ego ſum qui ſum. Ergo Deus eſt: In hoc ſyllogiſmo medius terminus eſt, dicens ſe eſſe, & iſta propoſitio, ego ſum qui ſum, non eſt una ex componentibus illum diſcurſum, ſed eſt tantùm connotatum medii termini, ſeu locutionis illius divinæ: ad quod connotatum illa locutio ordinem dicit ut imago ad rem repræſentatam. Itaque non exiſtentia illa ſic connotata, ſed aſſertio ipſa exiſtentiæ eſt motivum judicii concluſionis. Et ſic non procedetur formaliter ab exiſtentia ad exiſtentiam,

sed à locutione & assertione Dei de sua existentia ad illam ipsam existentiam.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur aliæ objectiones.

1. OBjicies primò, si fidei assensus resolvitur in revelationem ut inimitabilem, & factam per miracula enti creato impossibilia. Itémque respectu eorum quibus non est Deus immediatè locutus, in revelationem ut confirmatam per miracula quæ sunt sigillum infalsificabile certificationis divinæ : id quod erit formalissimè ultimum omnino fidei motivum, erunt ipsa miracula, quæ sunt aliquid creatum, & sic fides vix erit virtus Theologica, quia habebit pro formalissimo & ultimato motivo aliquid aliud à Deo.

2. Respondeo, assensum fidei verè quidem ultimatè in illa miracula resolvi, non tamen in illa per se absolutè sumpta, sed ut pertinentia ad locutionem, & testificationem Dei ad homines, quæ locutio & testificatio includunt quidem principaliter & primariò locutionem internam Dei ad nos directam, & locutionis jam factæ testificationem item internam, sed & conjunctim involvunt ipsa signa mirabilia, quæ in ordine ad cognoscibilitatem

prima & immediata ſunt, quia aliter non poteſt eſſe perceptibile quod non eſt de ſe præcisè ſumpto perceptibile: Neque iſta participatio cognoſcibilitatis ab illis ſignis, adimit fidei rationem virtutis Theologicæ, quia ad eam ſufficit, ſi quod in objecto divinum & primarium eſt, ſit cognoſcibile eo modo quo locutio interna hominis alteri perceptibilis eſt per aliquid ipſi ſuperveniens, nempe per voces externas, aut per ſcripturam & ſigillum, quæ, ut oſtendi, non impediunt ne locutio & teſtificatio ſint ſimpliciter & abſolutè de ſe cognoſcibiles, cùm potiùs cognoſcibilitatem illis propriam conſtituant.

3. Adverte id contingere ut alicujus objecti cognoſcibilitas aliunde petatur, quàm excellentia ejus & dignitas, quo modo cognoſcibilitas hominis petitur ex colore & figura, quæ ſunt accidentia corporis ejus, dignitas autem ex anima, quæ non eſt per ſe immediatè reſpectu noſtri perceptibilis. Quare non eſt mirum, ſi in objecto fidei cognoſcibilitas non petitur ex eo quod eſt in ipſo primarium, & per ſe abſolutè divinum, ſed ex effectu creato, qui ad cognoſcibilitatem ejus conſtituendam ipſi adjungitur ob rationem ſigni per quam habet ut reſpectivè ad nos pro eo ſupponat.

Confirmatur, quia ad objectum formale charitatis, præter bonitatem Dei, aliquid creatum pertinere potest ob respectum ad illam ipsam bonitatem, nempe beneficia prout ab ipsa procedunt, súntque ejus testimonia. Et ratio imaginis quæ inest homini respectu Dei, ad ejusdem charitatis objectum pertinet. Unde non tantùm Deus, sed homo, & Angelus sunt amabiles amore amicitiæ per charitatem. At inquies ratio illa beneficii & imaginis non sunt id in quo sistit, & in quod ultimatè resolvitur dilectio charitatis: Ergo nec effectus creati poterunt esse objectum ultimatè motivum fidei.

5. Respondeo quoad beneficium, illud ut procedens à bonitate, esse ultimatum motivum illius actûs quo diligitur Deus, & bonitas ejus ut taliter benefaciens. Nam verè per beneficium Deus nos excitat ad amorem suæ bonitatis. Unde non repugnat virtutis Theologicæ actum resolvi in aliquid creatum prout certo modo connotans aliquid divinum, & completivum ejus in ratione motivi. Sic in Christum ut datum nobis à Deo, resolvitur amor ille quo Deum ut datorem diligimus.

6. Quoad rationem imaginis, quæ non est motivum diligendi prototypum, sed contra amatur, quia amatur prototypus. Respondeo negando consequentiam,

quia poſito quòd ratio imaginis poſſit eſſe objectum formale motivum, etſi non ultimatum unius actûs alicujus virtutis Theologicæ, ac proinde non requiratur per ſe ad actum virtutis Theologicæ ut objectum ejus formale ſit aliquid merè divinum per excluſionem omnis creati à compoſitione illius objecti, ſi contingat id quod in objecto alterius virtutis Theologicæ eſt divinum, non poſſe habere rationem objecti, etiam ultimati, niſi adjungatur ei aliquid creatum pertinens ad complementum ejus in tali ratione objecti, non repugnabit illam virtutem adæquatè quoad ſuum omnem actum reſolvi in illud ipſum divinum cum tali addito ſibi complemento ſumptum. Et ad objectum formale ultimatum non requiritur niſi objectum formale, aptum ſpecificare actus virtutis Theologicæ, ultra quod non ſit opus progredi ad aliud non in ipſo contentum. Contingit autem in fide, ut quod eſt in objecto ejus divinum, nempe revelatio interna Dei, itémque atteſtatio ejus interna, non poſſit objici noſtro intellectui niſi ex aliquo addito creato cognoſcibilitatem reſpectu noſtri accipiat. Unde non repugnat fidei adæquatè, ſeu quoad omnes ſuos actus ſumptæ, objectum ultimatum includere præter id quod in eo divinum eſt, etiam aliquid creatum nempe mirabiles

effectus

effectus per quos Deus nobis aut loquitur, aut se esse locutum attestatur. Non est autem idem de charitate. Nam ex quo proposita est intellectui nostro bonitas Dei per aliquid creatum, potest ab eodem intellectu præscindente proponi voluntati per seipsam. Unde sumpta absolutè ab omni beneficio, & ab omni expressione Divinitatis in ente creato, ad amorem sui movebit.

7. Objicies secundò, fides debet resolvi in aliquid quod sit seipso immediatè cognoscibile, alioquin ad illud cognoscendum opus erit progredi ad aliquid anterius in ratione motivi, unde in illius cognitionem deveniatur. Atqui revelatio, etiam sumpta prout includit signa illa & mirabilia opera, itémque attestatio Dei prout talia opera & adimpletiones prophetiarum complectitur, non est aliquid seipso immediatè cognoscibile; nam est opus ratiocinatione & studio, ut cognoscamus ejusmodi effectus contigisse, & factas fuisse illas prædictiones, & jam esse adimpletas. Ergo fides non resolvitur in revelationem & attestationem Dei taliter cognoscibilem.

8. Respondeo, seipso cognoscibile hîc non esse idem ac per se notum ex immediata cognitione terminorum, sed pro eo sumi ad quod cognoscendum non est opus progredi ad aliud ulterius: & cum hoc stat quòd ad ipsum bene cognoscendum, opus

ſit diſcurſu aliquo, qui verſetur circa ipſum. Nam circa id quod non eſt evidens, poſſumus argumentari ex iis quæ in ipſo apparent. Et ſic dico revelationem & atteſtationem Dei factam per opera & ſigna vires naturæ ſuperantia, poſſe cognoſci ſeipſâ, ideſt ex ſe ipſa bene inſpecta, adhibendo circa id quod in ea ſenſibile eſt, aliquam raciocinationem, putà hanc, locutio & atteſtatio inimitabilis omni enti creato, utpote facta per vires quæ naturam ſuperant, eſt primi ac ſupremi entis, cui ſummè credendum eſt: talis fuit locutio, & talis eſt atteſtatio ea quam ſpectat noſtra fides. Ergo hîc per diſcurſum qui non progreditur ultra inſpectionem effectuum mirabilium per quæ Deus objecta fidei revelavit, & ſuam revelationem certificavit, cognoſcitur ipſa revelatio & atteſtatio. Nihilque aliud requiritur ad ultimatam reſolutionem judicii de re non evidenti, quod debet eſſe liberum & meritorium, ac proinde fieri ex imperio voluntatis, non verò neceſſariò, quo modo ea quæ in ſcientiis dicuntur per ſe nota, neceſſariò vera judicantur. Nihil autem vetat poſt ejuſmodi raciocinationes & conſiderationes, revelationem talia complectentem ſeipſâ, uno actu ſimplici, nec jam diſcurſivo, ſed cujus illa ſenſibilia ſint motivum, evidenter credibilem judicari, ut ſi quis illis bene inſpe-

ctis dicat. Hæc teſtificatio non eſt ab ente creato. Vel ut habetur Exodi 8. v. 19. *Digitus Dei eſt hic.* Vel ut Joan. 7. v. 48. *Nunquam ſic locutus eſt homo.*

9. Objicies tertiò, ſi quid eſt in objecto fidei quod ſit prius revelatione, quódque ſit cauſa in ratione motivi cur revelata omnia credamus, in illud ultimatè reſolvitur fides: Atqui talis eſt veracitas Dei, quia ipſa omnem revelationem præcedit, & revelatio eſt tantùm applicatio ejus ad objectum revelabile, & conditio, quâ poſitâ, jam ſit credibile per veracitatem Dei, unde ipſa revelatio non eſt cauſa credendi, quia applicatio cauſæ ad ſubjectum non eſt id quod influit in effectum, ſed virtus cauſæ applicatæ: ſicut approximatio ignis non comburit, ſed virtus ignis applicati.

10. Reſpondeo veracitatem Dei eſſe quidem priorem ſecundùm ſe omni revelatione, ſed in proceſſu fidei, & in ordine cognoſcendi qui eſt ei proprius, initium fieri à ſignis & mirabilibus operibus, per quæ Deus loquitur, & atteſtatur quod vult credi, etiam de ſe ipſo & de ſua exiſtentia. Nempe ex illis & in illis cognoſcimus hanc eſſe locutionem entis naturâ ſuperioris, cui ſummè deferendum ſit, & ſic ſaltem implicitè cognoſcitur veracitas Dei, in quantum talis apparet illa locutio & atteſtatio.

ut excludat omnem dubitationem de veracitate loquentis.

11. Ad illud quod dicitur revelationem esse tantùm conditionem per quam proponitur veracitas, Respondeo ècontra, illam esse formalissimè id quod in discursu sive formali, sive virtuali fidei, est medius terminus, ac proinde motivum, & causa assensûs mediati. Hic est enim ille discursus. Omne dictum ab ente per opera vires naturæ superantia loquente, & per talia locutionem notificante ac confirmante, est verum & summè credendum hoc mysterium, putà Trinitas personarum, est aliquid dictum à tali ente: Ergo mysterium illud est verum & summè credendum. In hoc discursu satis est implicitè veracitatem involvi, in quantum ejusmodi est illa locutio & attestatio, ut de veritate dicti dubitari non sinat, & ex mirabilibus operibus, per quæ fit locutio & attestatio, habetur illa omnis dubitationis exclusio. Quare ipsa formalissimè locutio & attestatio est nobis primum motivum actuum fidei, in quod proinde ipsa ultimatè resolvitur.

SECTIO QUINTA.

Expenduntur ac refelluntur quædam sententiæ prædictis contrariæ.

1. PRima est Aureoli in 3. dist. 23. q. 4. a. 4. asserentis Deum, ut Deus est, seu ipsam Deïtatem esse objectum ultimatum in quod nostra fides resolvitur. Quod probat, quia quærenti cur aliquid credamus, puta Deum esse Trinum, respondetur, quia Deus revelavit. Ulteriùs roganti cur credamus revelationi Dei, respondemus, quia Deus est verax. Et rursum progredienti ulteriùs, & quærenti cur Deus sit verax, respondetur, quia est infinitè sapiens & bonus, unde nec errare potest nec decipere. Ac demum interroganti cur sit sapiens & bonus, respondetur, quia est Deus. Unde in Deum sub ratione Deïtatis fides nostra resolvitur.

2. Hæc sententia non probatur primò, quia non affert pro motivo ultimato fidei, aliquid ob quod credatur ipsa existentia Dei, quam supponit. Debet autem motivum ultimatum fidei extendere se ad omnia credenda, ita-ut ex ipsis nullum sit quod non per ipsum credatur. Quod de revelatione per se cognoscibili, & Deum ipsum manifestante, etiam ei qui antea

Deum non noviſſet, oſtenſum eſt.

3. Refellitur præterea hæc ſententia, quia in allato diſcurſu ac proceſſu, malè veracitas aſſignatur pro ratione credendæ primò revelationis, ſeu credendæ revelationis, quæ non ſit per aliam poſteriorem revelationem aſſerta ac declarata. Nam veracitas eſt quidem ratio credendi id quod Deus dixit, ex hypotheſi quod conſtet ipſum dixiſſe, quia removet à dictione falſitatem, ſed ipſa non eſt motivum credendi quòd Deus aliquid dixerit, quia poteſt eſſe veracitas Dei, & Deus nihil dixiſſe, vel hæc non dixiſſe quæ credimus. Quia igitur ex uno poſito nihil poteſt inferri niſi id quod cum ipſo neceſſariam connexionem aut dependentiam habet: ex poſita ac recepta veracitate Dei non poteſt inferri exiſtentia revelationis divinæ, niſi, ut dixi, revelatio ipſa per aliam poſteriorem ſit dicta. Cùm autem hîc quæſtio ſit quomodo poſſit haberi revelationis adæquatè ſumptæ, etiámque per aliam non revelatæ aſſenſus, non bene aſſignatur pro motivo ejus credendæ veracitas. Idque confirmatur quia quòd putem Petrum, cùm loquitur, verum dicere, quod eſt ipſum credere veracem, hoc non me inducit ut credam ipſum aliquid dixiſſe, ſed tantùm ut cùm mihi conſtabit ipſum dixiſſe, id judicem verum.

4. Secunda opinio eſt aſſenſum fidei re-

solvi in motiva credibilitatis, cujusmodi sunt miracula & quæcunque per instructionem proponi solent iis qui ad fidem disponuntur, quia hæc sunt quæ revelationem Dei credibilem reddunt: Assensus autem alicujus veritatis resolvitur in id quod eam credibilem reddit, & quo sublato non esset ratio ei assentiendi. Hæc sententia tribuitur Scoto in 3. dist. 23. quæst. unica num. 4. sed revera Scotus tantùm vult ante actum fidei infusæ, requiri actum fidei acquisitæ, qui hæc habeat pro motivo: quod aliud est quàm dicere ipsius fidei infusæ assensum in motiva illa anteriora resolvi, & ab iis suam certitudinem accipere. Sumendo ergo ipsam per se sententiam, dico per eam non bene fidem resolvi, quia etsi in eo quod assignat pro motivo ultimato fidei, contineatur aliquid quod pertinet ad illud motivum, nempe effectus superantes vim naturæ, per quos Deus locutus est, & suam locutionem velut consignavit, non tamen hos sumunt illius sententiæ auctores, ut aliquid ingrediens revelationem & attestationem Dei, sed ut aliquid ipsi revelationi ac testificationi extrinsecum, ex quo velut certo signo bene infertur factam esse revelationem.

Ad rectam autem resolutionem fidei, si possibile est sistere in ipsa revelatione & attestatione Dei, & ostendere quomodo

talis revelatio & atteſtatio ſit ipſa de ſe cognoſcibilis, id præſtandum eſt, ſicut & factum eſt in tradita ſuprà reſolutione fidei. Non autem accipienda ſunt ea quæ teſtificationi Dei ad nos factæ intrinſeca ſunt, quaſi ſigna ipſi extrinſeca. Nec ſimul intra idem motivum ultimatum fidei comprehendenda ſunt multa alia quæ Dei teſtimonium non ingrediuntur, neque intrinſecè componunt, ut quævis credibilitatis motiva, putà ſummorum ingenio & ſanctitate virorum, nempe Auguſtini, Hieronymi, Ambroſii, & aliorum ſanctorum Patrum auctoritas: teſtificatio etiam Gentilium & Judæorum, putà Plinii, Ioſephi & Philonis de Chriſtiana Religione: puritas, ſanctitas & conformitas Chriſtianæ doctrinæ cum aliarum ſectarum impiis & abſurdis & contradicentibus ſibi erroribus comparatæ, & cætera, ex quibus quidem licet inferre nos veram habere fidem, ſed non ſunt ipſa Dei authoritas, in quam meliùs quàm in quidvis aliud, noſtra fides, prout eſt virtus perfectè Theologica, reſolvitur.

5. Tertia ſententia eſt, auctoritatem Eccleſiæ ut directæ à Deo, eſſe id in quod reſolvitur noſtra fides. Quæ ſententia ut intelligatur, notandum eſt Eccleſiam conſiderari poſſe, vel ut dirigitur à Spiritu ſancto providente ne erret, vel prout ſecundùm alia omnia ab hac directione diffe-

rentia, omni alii morali corpori, aut cæcuĩ præstat, putà secundùm sanctitatem, unitatem, antiquitatem, clarissimorum Doctorum consensum, & alia quæ ipsam ita illustrant, ut supra omne quod merè humanum est, extollant. Primo modo considerata Ecclesia auctoritatem habet absolutè infallibilem, quæ divina appellatur, denominatione petita à causa ejusmodi infallibilitatis. Et de hac loquitur D. Paulus 1. ad Timoth. 16. cùm Ecclesiam vocat, *columnam & firmamentum veritatis*. Item eam promittebat Christus cùm dicebat Matth. 16. *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*. Secundo modo sumpta Ecclesia auctoritatem habet cui secundùm ipsam auctoritatem Dei, & eam quæ ex ejus directione provenit, plurimùm deferre debemus: & meritò censetur infallibilis, sed non ita ut implicet eam sic sumptam, seu seclusa Dei directione, falso favere Quod quidem non contingit, quia semper adest illa directio, sed contingere aptum esset, si illa deesset. Docet igitur supradicta sententia assensum fidei in divinam Ecclesiæ authoritatem resolvi. Ita Durandus in 3. dist. 24. q. 1. & dist. 25. q. 3. ubi sic habet: Primum inter credibilia, quod est ratio credendi alia, & ad quod fir ultima resolutio credibilium, est credere Ecclesiam regi à Spiritu sancto. Et in idem inclinant

Scotus, Gabriël, & Almaïnus in eundem 3. dist. 23. Eadémque est doctrina Medinæ lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 11. Probatur autem, quia quòd Ecclesia aliquid definierit ut revelatum à Deo, & pro tali habendum, hoc est certa & ultima ratio quam afferre potest fidelis cur aliquid credat. Igitur in hoc fides ejus resolvitur. Antecedens quoad primam partem de certitudine hujus rationis, constat ex textibus scripturæ mox allatis. Quoad secundam, seu quòd hæc sit ultima ratio, probatur ex Augustino, qui cap. 5. libri contra Epistolam fundamenti Manichæorum, ita habet: *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret auctoritas.* Et ibidem, *Evangelium Nazaræorum non admitto, quia non admittitur ab Ecclesia.* Quibus verbis Ecclesiæ sensum, & approbationem accipit pro regula credendorum, in qua omnino sistit. Quoad utramque autem partem simul probatur antecedens, quia ex hypothesi quòd Christus Ecclesiæ suæ infallibilitatem promiserit circa res fidei, nec dubitare possumus de illius auctoritate, & illi auctoritati injuriam faceremus, si cùm aliquid per eam est definitum, opus esse ulteriori probatione judicaremus. Igitur in Ecclesiæ ut directæ à Deo, auctoritatem fides nostra resolvitur.

6. Hæc sententia ita concepta non pro-

batur, quia malè accipitur pro fundamento totius fidei, id quod est tantùm regula ad judicandum de aliqua veritate particulari, supposita jam fide, & credita per ipsam fidem revelatione, quæ illius regulæ infallibilitatem asserit. At Ecclesia ut directa à Spiritu sancto est tantùm regula quæ non habet infallibilitatem omnimodam, qualis hîc quæritur, nisi ex promissa à Deo directione circa fidei controversias dirimendas: Et hæc promissio non constat nobis nisi ex revelatione Dei, quæ priùs credenda nobis est, quàm possimus Ecclesiam accipere pro certa, & infallibili regula. Ergo Ecclesia, ut directa à Deo, non potest accipi pro regula infallibili totius fidei.

7. Confirmatur, quia si Ecclesia ut directa à Deo, accipiatur pro motivo credendi omnem omnino revelationem, fiet circulus; siquidem cum quæretur ulteriùs cur credis Ecclesiam à Spiritu sancto dirigi, afferetur revelatio de infallibilitate & directione illi promissa: quæ revelatio jam erat probata per Ecclesiæ ut directæ auctoritatem, in quantum per eam auctoritatem probata erat omnis revelatio, seu revelatio universaliter & distributivè sumpta.

8. Quòd si dicas te tantùm intelligere quòd Ecclesiæ auctoritas sit id in quod resolvitur judicium de credenda aliqua particulari revelatione. Respondeo id non esse

fidem noſtram in Eccleſiæ auctoritatem reſolvi, cùm jam id fidem ſupponat, & valeat, tantùm ad fundandam ejus extenſionem circa aliquod particulare objectum.

9. Quarta ſententia eſt, fidem reſolvi in authoritatem Eccleſiæ non divinam, quam vult ſuperior ſententia, ſed humanam graviſſimam, quæ petitur ex omnibus quibus Eccleſia, etiam divinitus inſignitur, ut ſunt miracula, & ſancti, & virtutes, *&c.* Modo in iis non includatur aſſiſtentiæ divinæ non defuturæ unquam ad res fidei bene decidendas, revelatio: eo quòd, ſi auctoritas Eccleſiæ, in tali revelatione fundata, eſſet ultimum motivum credendi omnem revelationem, aliquid incluſum in omni revelatione, eſſet fundamentum credendi omnem revelationem, in quo fieret circulus, ſeu reditus ad idem non probatum, niſi per præſuppoſitionem ſui, ſine cauſa talis præſuppoſitionis. Si autem Eccleſiæ auctoritas humana graviſſima accipiatur pro motivo ultimo credendi omnem revelationem, non erit tale vitium: & talis auctoritas ſufficit ad evidentem credibilitatem omnis revelationis, quia nullum eſt teſtimonium à divino, non fundatum in ipſo divino, quod cum iſto comparari poſſit. Unde hoc debebit eſſe cauſa credendi omnem revelationem Dei.

10. Refellitur hæc ſententia quia dero-

gat excellentiæ fidei dum eam resolvit in aliquid non divinum, cùm ex dictis possit ultimatè sistere in aliquo divino per se cognoscibili, quod est revelatio & attestatio Dei facta per opera omnes naturæ vires superantia, & soli Deo possibilia. Et fides non esset perfectissimè virtus Theologica, si aliquid divinum attingens, non assequeretur illud nisi per aliquid nec divinum, nec pro aliquo divino supponens.

11. Quinta sententia est id in quod resolvitur fides, esse habitum fidei, qui est lumen per modum habitûs infusum, quo veritates fidei illustrantur. Ita Bannes 2. 2. q. 1. a. 1. conclusione 3. Et idem videtur sentire Aragonius in eandem 2. 2. q. 1. a. 1. Hujus sententiæ fundamentum est, quòd illud sit objectum formale fidei ultimum, quod objectum fidei ultimò complet in esse credibilis. Hoc autem præstat habitus fidei, qui est infusio luminis in homine fideli permanentis: quod lumen & seipso manifestum est, & manifestat illud quod ipsi substat, juxta illud. Ephes. 5. *Omne quod manifestatur, lumen est.* Ergo objectum formale fidei ultimum est habitus fidei. Confirmatur primò, quia si quæ in oppositum ratio est, maximè quia habitus ille se tenet ex parte potentiæ ad agendum. Hoc autem nihil obstat illi rationi objecti formalis, quia lumen visibile simul juvat effectivè

potentiam visivam ad videndum, & est objectum formale respectu coloris in esse visibilis. Ergo similiter lumen fidei simul & juvabit effectivè potentiam ad credendum, & complebit revelationem, propter quam creditur, in esse credibilis, sicque erit ratio ultimata credendi, in quam absolutè resolvitur fides. Confirmatur secundò, quia si habitus infusus non pertinet ad objectum formale fidei tanquam id quod ultimò illud complet, non poterit distingui assensus fidei acquisitæ, quo hæreticus assentitur, iis fidei dogmatibus, in quibus non errat, ab assensu fidei infusæ. Nam uterque tendet in eandem rem revelatam ex eodem motivo, nempe ex revelatione sumpta objectivè. Oportet igitur in motivo assensûs quem habet ille hereticus, deesse aliquid quod pertineat ad objectum formale fidei, & illud complere debeat: quod non est nisi illud habitûs lumen.

12. Hæc sententia refellitur primò, quia si id in quod resolvitur assensus fidei est hábitus fidei, nullus poterit credere, qui non habeat ante actum suum, habitum fidei: quia id in quod resolvitur fides, tanquam in rationem formalem credendi, debet priùs esse in mente crediturì quàm credat. Falsum autem est illud consequens: quia si id verum esset, posset aliquis non baptizatus habere habitum fidei, absque eo quòd

unquam credidiſſet; adultus nimirum, qui nunquam ſuſcepto baptiſmo, fuiſſet in potentia proxima ad credendum, nullo deficiente niſi imperio voluntatis ejus, & actu ipſo aſſenſûs, quem liberè omiſiſſet. Non debet autem admitti in homine qui nec fuerit baptizatus, nec unquam crediderit, habitus fidei infuſæ.

13. Refellitur ſecundò hac ſententia, quia objectum motivum debet eſſe cognitum, ita-ut propter ipſum cognitum & judicatum, intellectus judicet aliud cum ipſo neceſſariò ſaltem ex hypotheſi connexum, & per hoc aſſenſus rei de ſe obſcuræ careat vitio imprudentiæ. Et de tali objecto eſt præſens difficultas in reſolutione fidei, nempe quidnam ſit quod primò judicatum cum ſumma certitudine, non obſtante defectu evidentiæ, ad alia cum pari certitudine conſequenter judicanda rationabiliter inclinet. Atqui habitus fidei à credente non cognoſcitur, neque talis cognitio ad fidem neceſſaria eſt. Ergo habitus ille non eſt ratio motiva fidei, ſed cauſa efficiens aſſenſûs fidei unà cum intellectu.

14. Refellitur tertiò, quia omnis habitus ſpeculativus ſupponit ſuum objectum formale & ultimatum, neque illud conſtituit aut complet, ſed circa illud præſuppoſitum agit. Atqui habitus fidei eſt eſſentialiter ſpeculativus, & tantùm virtualiter &

consequenter est practicus. Ergo ipse suum objectum formale & ultimatum neque constituit, neque complet formaliter.

15. Refellitur quartò hæc sententia, quia ipsâ, ut explicatur ab adversariis, positâ, infans qui baptizatur, dum accipit habitum fidei sibi à Deo infusum, poterit actu credere: quia ille potest actu credere, cui communicatur illud lumen, quo objectum credibile illustratur, & completur in esse credibilis. At hoc continget in infante qui baptizatur. Ergo. Et similiter sequitur infantem in quo permanebit illud lumen, habiturum toto tempore infantiæ suæ, potestatem actu credendi, quia illustratum erit in ejus mente objectum fidei, & per illud lumen ultimatè propositum. Et non erit opus instructione in pueritia, quia manifestatum illi erit interiùs testimonium Dei.

16. Ad fundamentalem rationem hujus sententiæ, respondeo ex jam dictis, negando quòd habitus fidei compleat objectum fidei in esse credibilis, cùm se teneat tantùm ex parte intellectûs ad comproducendum assensum circa illud. Item nego quòd ille habitus sit infusio luminis, aut illustret objectivè revelationem, aut res revelatas. Nam ad summum illustrat effectivè, eo modo quo dum intellectus intelligit res sibi propositas, potest aliquo mo-

do dici illustrare eas sua cognitione, aut sibi lucem facere circa eas: ad quod cùm cooperetur fidei habitus, idque nobilissimo modo, ita-ut ei correspondeat supernaturalitas cognitionis, potest in illo sensu dici supernaturaliter illustrare res quæ nobis alioquin essent occultæ & planè incognitæ. Quanquam talis loquendi modus valde improprius est.

17. Ad id quod affertur de lumine, respondeo primò, dato eo, at non concesso, non esse paritatem in habitu fidei, neque in ullo alio habitu; quia habitus se tenet ex parte potentiæ, lumen autem se tenet ex parte objecti: Et præterea lumen videtur ab oculo, habitus autem fidei non cognoscitur à credente. Unde, quia implicat id quod non percipitur à potentia cognoscitiva, esse objectum formale ejus, implicantia illa non cadit in lumen, cadit autem in habitum fidei.

18. Respondeo secundò, negando lumen pro-ut à colore distinguitur, sive lumen quod est in medio, esse objectum formale, quod colorem, idest lumen receptum ac terminatum in opaco, constituat aut formaliter aut effectivè in esse visibilis. Primò non constituit formaliter, quia satis per se est visibilis color, modò mittat speciem sui per medium diaphanum: quod constat experientiâ. Nam noctu can-

bo accensus, aut quod exsufflatâ cerei flammulâ manet ignitum ellychnium, potest clarè videri è spatio remoto, in quo nihil erit lucis, quia eorum quæ in illo loco erunt, nihil prorsus videbitur, aut ullo modo etiam imperfectè distinguetur, cùm tamen ex eo clarè videatur carbo, aut ellychnium illud valde distans. Quod signum est visionem fieri per speciem vicariam objecti, constituentem illud suo modo præsens oculo: non autem per lumen quod hîc deest. Et licet aliquis contenderet lumen imperceptibile quidem hîc esse, sed non omnino deesse, tamen ex eo quòd perfectè videatur carbo, dum lumen conceditur esse imperfectissimum, & multò etiam videatur meliùs, quàm posset videri de meridie, quando lumen esset in excellenti gradu, signum est lumen medii, obesse potiùs visioni quàm ad eam conferre. Sed nec dici potest lumen medii conferre effectivè ad videndum lumen objecti, seu colorem à lumine illo, juxta veriorem philosophiam, indistinctum: quia operatio vitalis, cujusmodi est visio, non potest esse effectivè à principio ignobiliori se, cujusmodi est accidens illud objecti inanimati. Nec dici etiam potest quidquid ab objecto in organum provenit, conferre instrumentaliter ad productionem illius operationis vitalis: quia si ita esset, cùm ta-

lis qualitas non sit nisi virtus objecti, si ipsa est virtus instrumentalis, objectum inanimatum, ut suppono, esset una causa principalis operationis vitalis, quod per se implicat. Unde dico speciem quæ ab objecto provenit, tantùm constituere præsentiam objecti, & applicationem ejus ad potentiam, ut non sit actio in aliquid merè distans, & per nihil præsens; non autem effectivè se habere. Atque ita sentit Toletus in libros de anima, & alii multi philosophi. Quare hinc semper minùs habetur dari aliquid quod constituat cognoscibilitatem objecti sibi extrinseci, & comproducat cum potentia cognitionem ejus.

19. Ad secundam confirmationem, respondeo, etsi tam hæreticus quàm Catholicus credant Trinitatem propter revelationem, non tamen credere utrumque propter eandem eodem modo acceptam. Nam Catholicus credit propter revelationem spectando eam ut motivum cui universaliter deferendum sit in omnibus, ita-ut eorum quæ ipsi substant, nihil negetur. Hæreticus autem credit propter revelationem spectando eam ut medium terminum quem modificat, neque universaliter accipit, seu ut regulam quam limitat, & suo proprio judicio subjicit, deferendo illi in quibusdam, non autem in aliis, & ob istum disparem spectandi modum, auxiliaris

gratia cum Catholico agit, & inde assensus ejus est supernaturalis: cum Hæretico autem nullum tale principium agit, sed solus ejus intellectus cum habitu naturali per talem credendi modum acquisito, unde actus ejus est merè naturalis.

20. Sexta sententia est motivum ultimatum, fidei, in quod assensus ejus resolvitur, esse auxilium actuale quo testimonium Dei, & sub eo veritas credenda ita proponitur, ut accedente imperio voluntatis intellectus determinari possit ad certò, licet obscurè, judicandum ac credendum. Hanc sententiam docet Granadus tract. de fide disp. 5. sect. 5. & duabus sequentibus. Præcipuum fundamentum est quòd nullus assensus ultimò resolvatur in objectum, sed in modum quo objectum intellectui proponitur. Sic conclusio resolvitur in præmissas, quæ taliter proponunt objectum, ut determinent ad assensum conclusionis. Præmissæ verò seu principia resolvuntur in apprehensiones taliter proponentes objectum, ut determinent ad assentiendum. Idem ergo de assensu fidei dicendum erit, ipsum scilicet resolvi in apprehensiones præcedentes, taliter proponentes divinum testimonium, ut sub hac luce, ipsum, sine ulteriori motivo, sit credendum, & dependenter ab eo objectum ipsum revelatum. Hæ autem apprehensiones

præcedentes, cùm supernaturales sint, sunt auxilium, & illustratio divina. Unde in auxilium, seu lumen actuale fidei, tota resolvitur fides. Hic est præcipuus ejus discursus, cui adjicit ad confirmationem duas alias rationes. Prima est, quòd fides acquisita resolvatur præcisè in auctoritatem Dei revelantis. Atqui fides Theologica supernaturalis non resolvitur in illud præcisè in quod resolvitur fides acquisita. Ergo in aliquid præterea aliud, ultimò resolvitur fides Theologica & supernaturalis Hoc autem non erit nisi auxilium Dei, quod constituet objectum formale fidei proprium, ejúsque distinctivum. Secunda est quia quando è duobus quibus idem dogma fidei proponitur, unus assentitur, alter perstat obstinatus; assentienti adest, obstinato verò deest interius credendi motivum, nempe objecti apprehensio talis ut ad fidei assensum non minùs determinet quàm terminorum apprehensiones ad judicium principiorum.

21. Refellitur hæc opinio, quia etsi aliquid verum includat, nempe necessarium esse ad actum fidei, auxilium Dei præveniens, quo revelatio Dei proponatur ut sine ulteriori inquisitione credibilis, non tamen assignat motivum ultimum cognitum, seu causam objectivam ultimam, cujus intuitus à fide nostra imprudentiam

excludit : sed ejusmodi causam cum applicatione ejus incognita, de qua non est præsens difficultas, confundit. In quo est idem vitium ac si quærenti quidnam sit ob quod media eliguntur, non assignaretur bonitas finis per se amabilis, sed cognitio ejusmodi bonitatis, quæ cognitio non allicit ipsa, nec movet, sed tantùm bonitatem per se amabilem, & moventem proponit. Certè quando intellectus discurrens judicat de conclusione, judicat de ea ob præmissas objectivè sumptas, seu ob identitatem extremorum in medio termino, quam identitatem cognoscit, non autem propter præmissas formaliter sumptas, seu propter cognitionem illius identitatis, quam cognitionem non cognoscit nisi actu reflexo ad concludendum non necessario. Sic motivum judicandi quòd homo sit risibilis, est rationale identificatum cum homine & risibili, non autem cognitio ipsa talis identitatis, quia causa risibilitatis quæ judicatur in conclusione, est ipsa rationalitas quæ cognoscitur in præmissis, & cum utroque extremo connectitur. Pari igitur modo motivum judicandi incarnationem esse veram, erit hoc quòd sit facta à Deo summè veraci, quia hoc est medius terminus in hoc fidei syllogismo. Dictum à Deo summè veraci, est verum. Incarnatio est aliquid dictum à Deo summè veraci. Ergo incarnatio est

vera. Ipsa autem cognitio locutionis divinæ hoc perhibentis, etsi sit supernaturalis, erit tantùm proponens ipsum illud motivum.

22. Confirmatur, quia in fide humana motivum credendi est testimonium & auctoritas dicentis: non autem auditio testimonii ac perceptio, etiam intellectualis. Ergo in fide divina motivum credendi erit non quidem apprehensio testimonii divini, sed ipsum Dei testimonium, etsi non sine illa apprehensione ut conditione sine qua non.

23. Confirmatur secundò quia auxilium illud supernaturale seu illustratio, quâ homo crediturus prævenitur, non modò repræsentat objectum formale fidei, seu revelationem quæ non potest esse nisi à Deo, sed multa quoque alia quæ non pertinent ad objectum formale fidei, etsi inducant ad credendum, putà quòd sit homini summè utile credere, quòd ex infidelitate oriatur æternæ damnationis malum, quòd fides, accedente baptismo ad quem disponit, hominem inserat in corpus Ecclesiæ, quæ est præstantissimum morale corpus, cui nullus alius cætus aut Respublica exæquari potest. Quare etsi illud lumen actuale accipiatur non formaliter, prout est quædam cognitio & illustratio intellectûs, sed objectivè pro eo quod per ipsum repræsenta-

tur, malè exprimetur objectum formale fidei ultimatum, neque illud distinguetur ab omnibus illis aliis propositis, per idem forte numero lumen, quod omnino multa complecti potest, ut ex actu, qui simul est scientiæ & opinionis, satis certò constat.

24. Ad fundamentum hujus sententiæ, Respondeo falsum esse quòd assensus resolvatur in modum propositionis formaliter sumptum, sive in cognitionem rationis aut motivi, aut rei per se evidentis, quia sic resolvetur in incognitum: quod ad resolutionem objectivam, de qua hîc agitur, non pertinet. Quare resolvitur in ipsam rationem motivam objectivè sumptam, ita quidem ut ipsa subsit apprehensioni proponenti, sed ita ut sic subesse sit conditio sine qua ratio illa non moveret, non autem ita ut sic subesse sit ratio quæ movet, quia id non movet quod ne quidem apprehenditur. Atqui apprehensio illa ipsa non apprehenditur. Ergo apprehensio illa non movet, ac proinde non movet ultimatè.

25. Ad primam confirmationem, respondeo actum tam supernaturalem, quàm naturalem posse habere idem motivum: quia supernaturalitas consistit in gradu excellentiæ qui superet vires naturæ, & præstet homini sufficientiam, saltem remotam, ad unionem immediatam cum Deo ut in se est, obtinendam, ut quæst. 1. osten-

sum

sum est. Et positò quod detur gratia ad diligendum Deum propter bonitatem quam exercet in creatione, & conservatione naturæ, erit actus supernaturalis, si autem non daretur, ut contingeret in statu puræ naturæ, in quo non esset impossibilis amor Dei, qualem ratio exigit, ac proinde super omnia, actus esset in entitate naturalis. Potest autem negari in præsenti statu dari fidem acquisitam, seu merè naturalem in entitate circa revelationem Dei, sumptam ut digna est quæ se ipsâ, supposita evidenti credibilitate sui, firmissimè credatur, quia nunquam deest gratia actualis quæ supernaturaliter tale objectum proponit, sed ita-ut gratia sit tantùm proponens, non autem sit id quod supernaturaliter proponitur.

26. Ad secundam confirmationem, respondeo cum de Lugo disp. 1. sect. 2. si vera esset illa ratio, sequi non credentem carere potestate proxima ad credendum, quia non potest credere sine fidei motivo: unde non credendo non peccabit: credentem autem non liberum fore, utpote necessariò determinatum antecedenter ad actum fidei: unde credendo nihil merebitur. Quare dicendum est utrique adesse motivum credendi, & propositionem ejus, etiam internam, sed unum quidem librè assentiri motivo illi, nempe auctoritati

Dei, ac proinde illustrationi, ut proponenti: alterum verò repugnare. Et sic nihil ex disparitate quæ sit inter credentem & repugnantem efficitur, cúmque in utroque sit illustratio, ipsa in utroque se habet ut repræsentatio motivi.

SECTIO SEXTA.

Aliæ sententiæ contrariæ refelluntur.

1. PRæter sententias jam refutatas, quæ hôc ipso fidei assensum malè resolvunt, quòd malè ejus objectum formale constituant: inter eos qui pro objecto fidei formali ac motivo assignant veracitatem Dei ac revelationem, est adhuc diversitas, maximè quoad modum secundùm quem divina revelatio terminat assensum fidei. Suares disp. 3. sect. 12. num. 12. dicit revelationem credi ideo quia Deus aliquid revelando, non tantùm rem illam quam dicit, sed suam quoque revelationem revelat in actu exercito, asserítque se loqui: unde revelatio ut sibi substans, & à se dicta, se ipsa creditur. Quod ut stabiliat, advertit Deum duobus modis revelare se aliquid dicere; uno modo quasi in actu signato, seu per actum expressè reflexum, ut quando scriptura dicit: *Hæc dicit Dominus*, seu: *Pater*

meus revelavit. Alio verò modo in actu exercito, dum Deus aliquid asserens, quasi per intrinsecam reflexionem ejusdem actûs in se ipsum, dicit se dicere, sicut inter homines etiam, quamvis qui loquitur, nōn dicat per expressum actum reflexum, se loqui, satis id loquendo dicit in actu exercito. Et hac ratione, quando aliquid sufficienter proponitur ut dictum à Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut Verbum Dei: & ideo non tantùm res dicta, sed etiam locutio ipsa accipienda est, & credenda ut Verbum Dei, juxta illud Pauli 1. ad Thessal. 2. *Cùm accepissetis à nobis Verbum auditûs fidei, accepistis illud non ut verbum hominum; sed ut verè est, Verbum Dei.* Hoc ergo modo divinum Verbum & rem dictam, & se ipsum dicit, & hac ratione per fidem infusam creditur: Ita ille.

2. Circa quæ non inficior, eum qui aliquid asserit, cùm se in testem rei quam dicit, afferat, dicere quoque se id asserere, sícque suam locutionem illa ipsa locutione quæ in hoc est practica, declarare. Et hinc se offert aliqua ratio cur assensus quo credimus Deum aliquid dixisse, appellari possit actus fidei.

3. Sed primò refelli potest ista ratio. Nam si cognoscere quòd aliquis quidpiam dicat, est actus fidei, is qui men-

tientem audit; etsi sciat illum mentiri, habebit actum fidei circa testimonium ejus, quia ille dicit se asserere rem quam enuntiat. Repugnat autem quoad fidem humanam dicere, eum qui audit mentientem quem scit mentiri, habere per hoc actum fidei. Quare si in fide divina actus quo agnoscimus factam esse à Deo revelationem, appellatur nomine fidei, id non provenit ex illa dictione dictionis implicitè inclusa in ipsa dictione, cùm hoc non valeat universaliter, ac proinde per se non valeat; sed provenit ex alia causa fidei divinæ propria, nempe ex eo quòd actus quo judicamus factam esse revelationem, producitur, aut saltem producibilis est ab eodem habitu à quo producitur, aut aptus est produci assensus mediatus circa rem revelatam: Nam ad utrumque impellit, & confert habitus fidei, qui quoad hoc habet rationem potentiæ, cujus est ad actus etiam diversos se extendere: Et præterea actus ille quo ipsam revelationem agnoscimus, habet illam certitudinem quæ est propria fidei, superátque omnem certitudinem scientiarum, de qua agetur quæstione sequenti.

4. Sed quidquid sit de ratione cur assensus qui datur ipsi revelationi, vocetur actus fidei, qua de re non est proposita quæstio, dico per hoc quod allatum est ex

Suare, non solvi præsentem difficultatem quæ consistit in assignando modo quo dictio illa Dei, quâ dicit implicitè se nobis loqui, innotescat; neque enim locutio ejus interna per se nobis patet. Et quod per se non patet, non potest nobis nisi per aliud ab ipso, aut per aliquid ipsi additum quod cum illo unum constituat, & pro ipso supponat, nobis innotescere, sicut nostra dictio interna non cognoscitur nisi per voces, quæ cum illa unam locutionem constituant, & pro ea supponunt, aut per scripturam, aut per aliquid aliud ejus notificativum.

5. Ad hanc difficultatem respondet Suares citata sect. 12. disp. 3. num. 13. & 14. revelationem nobis innotescere per motiva credibilitatis quæ non vult pertinere ad constituendam ullo modo revelationem, nec vult esse motiva assensûs quo revelationem agnoscimus, sed tantùm conditionem necessariam, ut ipsa intellectui nostro sufficienter proponatur. Quo posito, si nihil aliud assignatur quod sit motivum ipsam agnoscendi, ipsa de se penitus obscura, per nihil in ratione motivi credetur; aut potius motiva credibilitatis quæ dicuntur esse tantùm conditiones ipsam proponentes, non autem motiva assensûs circa illam, erunt reipsa motiva talis assensûs, quia illud quo solo

aliquid manifeſtatur, eſt motivum noſtri aſſenſûs circa illud: Eſſe enim motivum eſt eſſe id quo cognito, & judicato, aliud judicamus. Idque ſi negetur, negabo præmiſſas objectivas unius ſyllogiſmi eſſe motivum aſſentiendi concluſioni, & dicam eſſe tantùm conditiones proponentes, & applicantes objectum concluſionis: quod eſſet tergiverſari in verbis, & ſub quibuſdam terminis id fateri, quod ſub aliis negatur. Quare ut revelatio ſe ipſâ credatur, neceſſe eſt in illa, præter actum locutionis Deo internum, aliquid addi de ſe cognoſcibile, quo ipſa tota ſit cognoſcibilis, dicendúmque aliquos effectus ex iis qui communiter inter motiva credibilitatis numerantur, quóſque Suares diſp. 4. ſect. 3. inter illa recenſet tanquam non pertinentia ad revelationem, ingredi illam reipſa, nempe miracula naturæ vires ſuperantia, & adimpletionem prophetiarum, quæ ita ſe habeant ad revelationem & atteſtationem Dei, ſicut ſe habent voces noſtræ externæ ad noſtram locutionem, & ſyngrapha ac ſigillum ad eorum quæ ſcripſimus notificationem ac certificationem.

6. De Lugo diſp. 1. ſect. 7. num. 25. docet revelationem per hoc eſſe ſenſibilem, quòd complectatur non modò opera illa ſupernaturalia, quibus Deum locu-

tum, & quæ locutus est, attestatum esse, supra dictum est, sed omnia omnino motiva credibilitatis, ipsámque etiam propositionem fidei, quæ pueris fit per parentes, aut quibusvis per doctores aut Parochos, aut libros catechisticos, ita-ut hæc omnia ingrediantur locutionem Dei, síntque voces quibus ipse testetur se ea quæ traduntur, revelare. Quo posito, non erit difficile explicare quomodo revelationis existentia seipsâ credatur, quia sensibilium proprium est seipsis innotescere & credi.

7. Refellitur hæc opinio primò, quia sic nimiùm, & sine necessitate, aut congruitate extenditur revelatio Dei, & sequeretur omnes libros catechisticos, & multò magis sanctorum Patrum scripta ejusdem esse auctoritatis ac Biblia & Evangelia, & pari loco habenda, quia similiter essent Verbum Dei, qui per ista omnia locutus esset. Paritas autem illa non potest admitti. Ergo nec debet poni id unde illa bene infertur. Item sequeretur, si quis diceret, credo quidem id quod dixit Parochus, quia id Evangelio continetur, non autem quia Parochus dixit, esse hæreticum, aut saltem contra fidem hôc ipso peccaturum, quia per illam exclusionem Dei testimonium contemneret, atque à motivo suæ fidei rejiceret, sicut

si quis diceret, credo quidem id quod sanctus Paulus scripsit: non tamen credo quia id in ejus Epistolis scriptum est, sed quia idem in Evangelio traditur. Consequens autem istud est absurdum, & planè rationi repugnat: Ergo falsum est instructionem, & propositionem fidei, & quævis motiva credibilitatis esse locutionem Dei.

8. Respondent aliqui recentiores, qui eandem sententiam deffendunt, Deum non per illa omnia motiva per se præcisè sumpta, sed ut conjuncta cum scripturis, & traditione, ipsisque olim factis revelationibus adhuc loqui, seu complere locutionem suam, & eam integrare: Itaque non sequi prædicta absurda, quæ supponunt ipsum per hæc divisim sumpta loqui.

9. Respondeo, si per ista loquitur Deus, ipsum per hæc divisim sumpta completè loqui: quia qui verba de se completè expressiva alicujus rei assumit, & ordinat ut rem expressam nomine suo significet alicui, aut audienti aut legenti, ipse completè loquitur. Atqui instructio Parochi, aut liber catechisticus completè significat aliquod mysterium credendum, putà Deum esse in personis trinum. Patrem scilicet qui generat intelligendo se, Filium qui generatur per illam intellectionem, Spi-

ritum sanctum qui procedit per amorem Patris & Filii, éstque substantialis terminus illius amoris: Et Deus, juxta illam sententiam, tali instructione utitur ad significandum suo nomine audienti aut legenti, istud mysterium, ita-ut in ejus assertione suam ipse auctoritatem interponat, & perinde sit ac si diceret; Ego Deus tuus id de me testor. Ergo per hæc complete loquetur, ídque tam bene quàm cùm S. Paulus idem affirmat quod jam est scriptum ab Evangelistis: aut cùm S. Joannes scribit id quod jam est traditum à sanctis Mattheo, Marco, aut Luca. Id enim quod facit locutionem, est significatio ab aliquo assumpta, & ordinata ut nomine suo res declaretur, ipséque illam suo testimonio astruat aut confirmet, quorum hîc nihil deerit. Itáque per hæc non primò quidem rem enuntiatam loquetur Deus, sed complete de novo loquetur. Unde sequerentur prædicta absurda, nempe quòd omnes libri catechistici sint sacri, & canonici, similes Bibliis quoad continendum Verbum Dei: & quod respuens aliquem ex illis contemnat auctoritatem Dei, & eodem modo peccet, ac si diceret, credo quod scripsit S. Paulus, non quia est in ejus scriptis, sed quia est in Evangelio.

10. Alius modus resolvendi assensum

fidei in revelationem, quem multi recentiores tenent, eſt revelationem ut inſignitam ſuis notis characteriſticis, quæ ſunt motiva credibilitatis, unico aſſenſu non diſcurſivo credi. Et in hac ſententia notæ illæ Dei locutionem non ingrediuntur, ut in præcedenti, ſed tantùm ſunt velut accidentia, quæ illam ita manifeſtant, ut ſimul cum his illa apprehendatur, ac judicetur. Et hoc totum declarari & aſtrui poteſt ſupponendo duo. Primùm eſt non eſſe neceſſe ut quotieſcunque unum non poteſt cognoſci quin cognoſcatur aliud, in eo cognoſcendo reperiatur diſcurſus, quo ab iſto ad illud procedatur. Nam quando quis videt Petrum ſibi notiſſimum, judicat immediatè & ſine diſcurſu ipſum eſſe, & tamen id non cognoſceret, ſi color & conformatio vultûs, ſtatura, lineamenta, & alia hujuſmodi, quæ non ſunt ipſe Petrus, ſed notæ & characteres ejus præternaturaliter eſſent mutata, vel ablata, ut fieri à Deo poteſt, ita-ut nihil illorum reſtet. Hinc patet ex eò quòd revelatio non poſſit à nobis cognoſci niſi repreſentetur ut inſignita, & quodammodo veſtita ſuis characteribus, qui ſunt motiva credibilitatis, vel auctoritas Eccleſiæ, aliarúmque fidei regularum, non ſequi aſſenſum qui illi datur ſic repreſentatæ, non eſſe immediatum. Alterum eſt in iis

quæ non possunt primò cognosci nisi per discursum, illa ipsa indicia, quæ prius erant motiva formalia ad illas res discurrendo cognoscendas, posse postea esse notas & characteres, quibus propositis res illæ immediatè cognoscantur. Hinc postquam Petrum quis novit prima vice, discurrendo ex statura, lineamentis, & conformatione tota corporis, quæ illi descripta fuerat, postea dum cùm istis Petrum conspicit, sine ullo discursu judicat esse Petrum. Unde constat nihil implicare quominus motiva credibilitatis, & auctoritas Ecclesiæ, quæ in actibus ad fidem præviis fuerunt formaliter motiva inferendi Dei revelationem, sint postea, re meliùs perspectâ & exploratâ, characteres quibus propositis revelatio immediatè credatur. Quo posito, non habebunt hîc locum neque circulus, neque progressus in infinitum, neque petitio principii, cùm hæc sint vitia discursûs, qui hîc non reperietur.

15. Refellitur hæc sententia, quia quando revelatio creditur actu simplicissimo visis illis characteribus ipsi characteres erunt motivum formale illius assensûs, etsi id fiat sine multiplicitate actuum. Et cùm dicitur esse notas & characteres & proponentia, non autem motivum, hoc est ludere in verbis, quia quod priùs naturâ

cognitum, ducit nos in cognitionem alterius, eſt motivum formale illius alterius cognoſcendi. Hinc ut utar allato exemplo, cùm Petrum cognoſco intuitivè ex ejus colore, verum eſt colorem eſſe motivum cognitionis illius, & ad hoc ut color ſit motivum cognoſcendi Petrum, accidentale eſt quod id fiat per unum aut plures actus. Itaque & idem erit de notis illis cognoſcendæ revelationis, quæ non deſinent eſſe motivum aſſentiendi revelationi, etſi uno actu tum ipſæ, tum revelatio attingatur.

12. Confirmatur id totum aliis manifeſtis inſtantiis, in quibus patet ſimplicitatem actûs non impedire ne ex iis quæ per eum attinguntur, una ratio ſit objectum formale motivum primariò cognitum: altera objectum tantùm terminativum, dependenter ab illa priore cognitum. Nam in viſione quam habent Beati de creaturis in Deo, creaturæ ſunt objectum tantùm terminativum, & conſequenter cognitum: Dei autem eſſentia, ſive omnipotentia, ut continens illas eminenter, & determinata ad illas producendas, itémque ſcientia Dei & decreta de illis ſunt objectum formale primariò cognitum, ex quo illarum cognitio, formaliter loquendo, petitur, ſine diſcurſu quidem, ſed non ſine præſuppoſitione

unius ad aliud, & ordine causalitatis objectivæ inter utrumque. Et idem est de visione qua Deus ipse priùs se ipsum videt, & creaturas in se ipso ut principio earum, ut fine, ut causa exemplari, ut volente illas producere, *&c.* Talis enim visio fertur primariò in ipsum Deum, & consequenter tantùm in illas, sine dependentia quidem actûs divini, sed non sine jam dicta præsuppositione, & ordine inter objecta ut sic, ita-ut verum sit dicere, Deum cognoscere creaturas, quia cognoscit se ipsum continentem illas eminenter, potentem ac volentem producere. Idem quoque est de cognitione quâ Angelus Deum cognoscit ex se ipso, quæ cognitio est sine discursu, in quantum Angelus cognoscens directè se esse ens potentiale, & dependens à prima causa creante, in eo actu causam illam velut in obliquo, & dependenter à directa sui visione cognoscit. In tali igitur actu Angelus est sibi ratio cognoscendi Deum, & in ipsum ut objectum resolvitur cognitio quam habet de Deo, non obstante simplicitate actûs. Sicut ergo non bene diceretur in istis omnibus cognitionibus objecta consequenter cognita cognosci se ipsis, etsi eodem actu cognoscantur quo ipsa objecta motiva: Ita si notæ & characteres revelationis sint id quod per se

patet, & revelationem manifeſtat, etſi tam notæ quàm revelatio uno actu attingantur, notæ & characteres non deſinent eſſe ratio formalis & motiva ex qua revelatio cognoſcetur, & in quam ejus cognitio reſolvetur, ſicut cognitio quam habent Beati de creaturis in Deo viſis, reſolvitur in Deum ut primam rationem videndi eas jam dicto modo, & cognitio quam habet Angelus de Deo, in ipſum Angelum. Quòd ſi id negetur, dabitur judicium ſine objecto formali illius judicii, quod implicat, cùm nullus actus potentiæ cognoſcitivæ aut volitivæ, poſſit eſſe abſque eo quòd detur illius motivum & objectum formale. Sequela probatur, quia aliquid ſe ipſo incognoſcibile ſeu penitus obſcurum, & carens omni luce, ita cognoſcetur, ut id quod ducit in cognitionem ejus & præter quod nihil ducit in illam cognitionem, non ſit motivum. Unde ſequetur nullum omnino fore motivum illius actûs.

13. Quod ſi dicas illud penitus obſcurum, non ut carens omni luce objectiva, ſed ut manifeſtatum illis notis, & inſignitum characteribus, eſſe objectum formale & motivum cognoſcendi ſui: dicam ſimiliter, ut ſupra contra ſententiam eorum qui volunt motiva credibilitatis eſſe proponentia, non motiva, concluſionem

quæ elicitur ex præmissis, non habere medium terminum & præmissas illas objectivas pro motivo, sed ipsam illis manifestatam, esse objectum formale & motivum assentiendi sibi: quod notioni discursûs repugnat, cùm in discursu intelligatur esse dependentia conclusionis à præmissis eo quòd per illas notificetur. Item dicam dum creaturæ videntur in Deo, non Dei essentiam aut potentiam aut ideas aut decreta esse motivum videndi illas, sed ipsas posita manifestatione sui per essentiam, potentiam, ideas, aut decreta Dei, esse motivum formale cognitionis illius. Et similiter in cognitione naturali quam habet Angelus de Deo ex se ipso per unum actum, dicam non Angelum quatenus est ens potentiale, sed Deum, præcognita potentialitate Angeli, esse se ipso objectum formale talis cognitionis. Unde Angelus habebit naturaliter actum quo feretur immediatè in Deum. Quæ cùm rationi repugnent, & tollant omnem distinctionem objecti motivi ac primarii, ab objecto terminante ac secundario, dicendum est notas & characteres revelationis, & omnia quæ illam proponunt, cùm per ea tantùm ipsa revelatio cognoscatur, etsi eodem actu quo illa omnia, esse objectum formale & motivum cognoscendi eam: quod illa sententia non vult. Et hoc po-

ſito, reſtat quærendum & explicandum quomodo revelatio per illas notas cognita poſſit ſe ipſa cognoſci ad hoc ut fides in ipſam Dei revelationem reſolvatur. Et ad hoc dicendum aliqua ſenſibilia quæ prædicti auctores numerant inter notas illas characteriſticas, non ingredientes, ſecundùm illos, ipſam conſtitutionem revelationis, ipſam re vera ingredi, & alia ſimiliter ingredi atteſtationem ejus, nempe mirabilia opera per quæ Deus locutus eſt, aut per quæ quod dixerat, confirmavit: & ſic locutionem & atteſtationem Dei eſſe ſenſibilem, in iiſque apparere Dei auctoritatem, & teſtimonium ejus, & ſic fidem reſolvi in aliquid per ſe cognoſcibile, nempe in revelationem per aliquid ſui cognoſcibilem, quia, ut dictum eſt antea, quod eſt cognoſcibile per aliquid ſui, ſeipſo cognoſcibile eſt, ſicut homo eſt de ſe viſibilis, quia eſt viſibilis per aliquid ſui, quod eſt corpus.

SECTIO SEPTIMA.

An & per quid revelatio ſit evidenter credibilis.

DIctum eſt hactenus in allata reſolutione fidei revelationem Dei eſſe cognoſcibilem

cognoscibilem, tum per opera supernaturalia ad illam se habentia, sicut se habent nostræ voces externæ ad nostram locutionem internam, & per opera item supernaturalia, quibus Deus factam antea revelationem attestatus est, sicut nos syngraphâ nostrâ aut sigillo aliquid à nobis, aut nomine nostro scriptum approbamus, & ratum habemus.

2. Dictum item est opera illa esse tum ea quæ propriè vocantur miracula, tum adimpletiones prophetiarum, in quibus effectus à multis retro sæculis prædicti, sunt veluti sigillum factæ priùs à Deo prædictionis.

3. Nunc videndum est an certissimè constet talia esse facta miracula, taléſque contigisse prophetiarum adimpletiones. Id autem manifestè ostenditur.

4. Ac primò quidem quoad miracula, illa debent haberi pro certis, quæ cùm esset impossibile credi, nisi manifesta fuissent, constat tamen esse certissimè credita, eo maximè loco, & tempore quibus impossibile fuisset illa credi. Atqui talia sunt miracula quæ in Evangelio, & in actis Apostolorum scripta sunt. Ergo debent illa pro certis atque indubitatis haberi. Major probatur, quia ab eo quod non potuit esse sine prævia tali causa, valet consequentia ad illius causæ præteritam

ſaltem exiſtentiam. Et quantò certiùs eſt illud fuiſſe, quod non potuit eſſe ſine tali præcedente cauſa, tantò certius eſt illam cauſam extitiſſe. Unde quantò certiùs eſt aliqua miracula fuiſſe credita quæ non potuiſſent credi niſi fuiſſent palam notoria, tantò certiùs conſtat præviam fuiſſe tali tempore ad illorum fidem, ipſorum notorietatem.

5. Minor probatur, nempe quod talia ſint quæ in Evangelio & in actis Apoſtolorum narrantur, quia ibi apud ipſos qui tunc vivebant, Judæos refertur illa fuiſſe facta palam coram populo, & in urbe ipſorum celeberrima, & in tota Palæſtina ac Galilæa, & fuiſſe cunctis ſpectabilia, ut deliquium ſolis in plenilunio, & velum templi ſciſſum à ſummo uſque deorſum, & aperta mortuorum monumenta, quibus nihil magis ſtupendum eſſe poterat. Quantò autem aliqua per ſe magna, & inſolita, magis fuiſſe publica, & notoria, dicuntur, tantò magis impoſſibile eſſet illa credi, ſi non taliter contigiſſent, quia ſic foret evidens illorum falſitas. Nunc autem iſta fuiſſe certiſſimè credita ab ipſo naſcentis Eccleſiæ tempore patet, quia niſi ita certò credita fuiſſent, & niſi poſt Chriſti reſurrectionem ipſa fuiſſent novis miraculis, & ſupernaturalibus operibus, confirmata cujuſmodi fuit donum

linguarum Apostolis concessum, & palam populo manifestatum, nunquam ex Judæis tam multi, hominem in cruce mortuum adorassent, & Deum agnovissent. Nec parati fuissent pro confitenda ejus divinitate mori, nec de facto tot supplicia & mortem tam fortiter pertulissent. Et sic fundata est in Christum fides, nec potuit aliter obnitentibus contrà, tota auctoritate, ac potestate synagogæ principibus stabiliri. Sic ab ipso suo ortu firmitatem inconcussam habuit adoratrix Crucifixi Ecclesia. Quare non possunt illa miracula nisi à veritatis hostibus in dubium revocari.

6. Sed & paria necessariò facta sunt in omnibus regionibus, in quibus Apostoli Evangelium prædicarunt. Nisi enim Deus insignibus miraculis coöperatus fuisset, & sermonem eorum sequentibus signis confirmasset, æquè impossibile fuisset illis Crucifixi hominis Judæi divinitatem, & legem corruptæ naturæ contrariam suadere. Quare effectus qui sine supernaturalibus operibus esse non potuit, hoc planè certum reddit, talia opera præcessisse, & per ea mundum ad Christi fidem esse conversum. Sed & multa alia diversis temporibus etiam post fundatam fidem, ad eam magis astruendam facta esse constat ex testimoniis quibus nihil potest esse attentâ humanâ

auctoritate certius. Nam qui testes sanctis Patribus, sapientia ac virtute inter homines præcellentissimis, fide digniores, quoad ea potissimum de quibus ipsi dubitare non poterant. Narrant autem illi, nempe Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, & alii, multa miracula quæ ipsi sibi certò constare asserunt, aut etiam à se visa & se intervenientibus facta.

7. Divus Ambrosius lib. 10. Epistolarum epistola 85. ad sororem, & sermone 91. testatur se divino admonitu cognovisse quonam in loco laterent sanctorum Gervasii & Protasii corpora, ante ducentos annos sepulta: ibi jussisse eruderari terram, formidantibus qui aderant Clericis, ne quod quærebatur non inveniretur: effossâ terrâ, apparuisse incorrupta, & velut recentia corpora, & plurimum adhuc sanguinis: cùm inde transferrentur magna celebritate, cæcum urbi notissimum, repentè visum recepisse & alia facta miracula De qua re duo extant D. Ambrosii sermones ad populum. Primum habuit ipsa translationis die: & hîc annexus est Epistolæ ad sororem. Secundum postridie: Et hic est in ordine sermonum nonagesimus primus. Posita igitur tali testificatione D. Ambrosii, si non esset verum quod asserit, necesse esset ipsum esse impostorem: quod quis audeat vel cogitare?

8. Divus Augustinus, qui tunc Mediolani erat, eandem miraculosam inventionem, sanctorum Martyrum, & cæci sanitatem diversis locis refert. Nam lib. 9. Confessionum cap. 7. sic habet. *Tunc memorato Antistiti* (Ambrosio) *per visum aperuisti quo loco laterent Martyrum corpora Protasii & Gervasii, quæ per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui recondideras, unde opportunè promeres,* &c. *Cùm enim propalata & effossa, digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam Basilicam, non solùm quos immundi vexabant spiritus, confusis eisdem Dæmonibus, sanabantur: verùm etiam quidam plures annos cæcus civis civitatíque notissimus, cùm populi tumultuantis lætitiæ causam quæsisset, atque audisset; exilivit, eóque ut se duceret, ductorem suum rogavit. Quo perductus, impetravit admitti ut sudario tangeret pheretrum pretiosæ in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum. Quod ubi fecit, atque admovit oculis, confestim aperti sunt. Inde fama discurrens, inde laudes tuæ ferventes: inde illius inimicæ Imperatricis Iustinæ animus, etsi ad credendi sanitatem non applicitus, à persequendi tamen furore compressus est.* Hactenus ibi Augustinus, & lib. 22. de civitate Dei c. 8. sic scribit. *Miraculum quod Mediolani factum est, cùm illic essemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam*

potuit pervenire quia & grandis est civitas, & ubi erat tunc imperator, & immenso populo teste res gesta est. Hæc Augustino sic asserente tanquam sibi certissima, nullus est dubitandi locus.

9. Idem Augustinus jam dicto libro & capite, ubi expresse de miraculis agit, plurima alia refert sibi notissima, & inter illa, undeviginti facta virtute Reliquiarum sancti Stephani, circa illud tempus mirabiliter inventarum. In illis quinque mortuos suscitatos, & ultimo loco duas sanationes publicas, insignes, instantaneas, se vidente, & interveniente, & Deum laudante factas. Quis talia legens ab Augustino conficta credat?

10. Divus Hieronymus in vita sancti Hilarionis narrat magnum numerum miraculorum, ac prodigiorum ab ipso factorum, quorum recens erat per totum orbem memoria, quæque specialiter didicerat tum à Discipulis ejus, tum à sancto Epiphanio qui eum amicissimè noverat, & jam in quadam Epistola partem illorum miraculorum scripserat: unde Hieronymus occasionem accepit totius conscribendæ vitæ. Refert in primis cùm sanctus in Dalmatiam latitandi, ac devitandi honoris causâ secessisset, maria egressa esse terminos suos, & quasi Deus rursum diluvium minaretur, vel in antiquum chaos redirent omnia,

naves ad prærupta de latere montium pependisse. Quod cùm, inquit, viderent Epidauritani, frementes fluctus, & undarum moles, & montes gurgitum littoribus inferri, verentes quod jam evenisse cernebant, ne oppidum funditus everteretur, ingressi sunt ad senem, & quasi ad prælium proficiscentes, posuerunt eum in littore. Qui cùm tria crucis signa pinxisset in stabulo, manúsque contrà tenderet, incredibile dictu est in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit, ac diu fremens, & quasi ad obicem indignans, paulatim in semetipsum, relapsum est. Hoc Epidaurus, & omnis illa regio usque hodie prædicat. Quis non videt hoc esse tantum, ut à tanto viro, nec scribi nec taliter asseri potuerit, nisi fuisset indubitatum.

11. Sanctus Gregorius Nazianzenus orat. 11. duas miraculosas sanationes refert, quæ in sorore sua Gorgonia contigerunt. Primò cùm illa veheretur curru quem mulæ trahebant, illæ umbratico pavore repente perculsæ, currum subverterunt, & sanctam Virginem curru implicitam, per devia raptarunt, ita-ut toto confracto & lacerato corpore, vix superstes, restiterit. Non potuit autem præ pudore apud se statuere, ut ad curanda vulnera medicorum & Chyrurgorum oculis nuda appareret. Itaque unicum Christum medicum habere

voluit : cúmque illum enixè rogasset, miraculosè sanata est, fuítque celebris tanti prodigii fama, ut ibidem asserit Nazianzenus. Secunda curatio sic accidit. Cùm illa gravissimo morbo premeretur, cui depellendo Medicorum artem imparem experta erat, noctu in sacellum cubiculo suo vicinum, in quo Sancta Eucharistia asservabatur, quanto potuit nisu sese protraxit. Deinde ante Christum prostrata, & cum lachrymis orans, protestata est se non inde, nisi sanitate recepta, redituram, subitóque exauditam se sentiens, surrexit, & omnipotenti miraculorum auctori gratias egit.

12. Sanctus Bernardus in vita sancti Malachiæ, post descriptam ejus mortem, quæ contigit in Monasterio Claræ Vallis, ubi ipse Abbas aderat, miraculum narrat, quod in ejus exequiis, ante oculos & inter manus ipsius, factum est (*Stabat*, inquit, *eminus puer cui emortuum pendebat è latere brachium magis impedimento quàm usui. Quo comperto innuit* (ipse Abbas) *ut accederet.* Et apprehensam *aridam manum applicavit ad manum Episcopi, & vivificavit eam. Nempe vivebat in mortuo gratia sanitatum, & manus ejus fuit mortuæ manui quod mortuo homini Elizæus.* Quis tanta à sanctissimis viris falsò conficta existimet : Certè si illis inter mortales, ob eximiam sapientiam ac virtutem, fide dignissimis non

credatur:

credatur corruet omnino humana fides, & negare quis poterit unquam fuisse reges & illustres viros, de quibus prophani auctores tam præclara referunt.

13. Dices humana esse quæ narrant illi auctores, ac proinde nihil in illis esse incredibile: supernaturalia autem non eodem modo esse possibilia, & proinde nec credibilia. Respondeo mundo per crucis prædicationem converso, supernaturalia novo rerum statui, quem natura efficere non potuit, esse quodam modo connaturalia, ac proinde nihil in illis esse, quo debeant non credi quando à testibus idoneis, ac præsertim piis, prudentibus & oculatis asseruntur. Hinc D. Augustinus loco supra citato de Civitate Dei, de homine qui vigente per orbem fide, nulla admittat miracula ita loquitur. *Quisquis adhuc prodigia ut credat, inquirit, magnum est ipse prodigium qui mundo credente non credit.*

14. Dices secundò in miraculis quæ narrantur multa esse falsa. Respondeo id non obstare huic veritati; quod innumera verè fuerint miracula sed potiùs id eam supponere, & ex ea occasionaliter oriri. Nam quia verissimè ac certissimè multa fuerunt, ac subinde aliqua fiunt, ut constat ex processibus, qui recentiorum Sanctorum canonizationem semper antecedunt, pronum est ut in quibusdam miris eventibus, ali-

quid esse supernaturale existiment, qui piè quidem sunt affecti, at non maturè res expendunt. Cæterùm vel unum miraculum sufficit, ut certissimè constet hanc esse veram fidem quæ per illud fuerit à Deo confirmata. Et satis ostensum est impossibile esse nullum omnino fuisse miraculum.

15. Quod spectat ad prophetias, nihil illis admirabilius, neque magis convincens esse potest. Nam & constat esse factas & manifestum est esse adimpletas. Quia autem illæ potissimum sunt de Christo in veteri Testamento, & à Christo in novo Testamento, multas ex illis singillatim exponam, & adimpletas ostendam agendo de existentia incarnationis, ad quem locum nunc lectorem remitto. Satis sit nunc dicere nihil potuisse incredibiliùs prædici quàm adorandam & toto orbe colendam hominis crucifixi divinitatem, & nihil manifestiùs esse adimpletum: Quod non nisi à Deo prædici, & per ejus gratiam effici potuit.

16. Alia multa sunt motiva credibilitatis, quæ non ingrediuntur locutionem, & attestationem Dei, & quibus tamen bene probatur doctrinam fidei à Deo ortam, & acceptam esse.

17. Ejusmodi sunt sanctorum Patrum, & Ecclesiæ Doctorum, ob eximiam sapientiam & virtutem, humano etiam modo

ſpectatam, maxima quoad res Religionis auctoritas: quorum tamen omnium, tantorum licet virorum, nempe Auguſtini, Ambroſii, Hieronymi, Gregorii, Bernardi, & aliorum orbis luminum doctrinâ & ſcriptis, nihil eſſet pejus, ſi noſtra non eſſet vera fides, ſi Chriſtus non eſſet Deus, ſi ejus Eccleſia non eſſet Dei Eccleſia: Præterea innumerabilium Martyrum conſtantia, per quam effectum eſt ut inter homines nihil fuerit unquam meliùs ac nobiliùs noſtræ fidei veritate teſtatum. Item innumerabilium hominum, qui ut ſe totos Deo conſecrarent, ſæculo renuntiarunt, vita integerrima, ac piiſſima, voluntaria paupertas, Angelica caſtitas, mortificatio omni pravæ, & minùs ordinatæ inclinationi contraria. Denique totius Eccleſiæ ſanctitas in eo ſita quòd omne malum damnet, omne bonum, aut præcipiat, aut conſulat atque approbet, nihil profiteatur, aut ipſius nomine fiat; quod ſanctum non ſit, & nunquam in ea deſit ingens proborum, qui Deo fideliter ſerviant, numerus: unde ipſa ſic ſancta præ omnibus aliis ſectis, evidentem habet ſuæ præcellentiæ credibilitatem: ſed de his, aliíſque credibilitatis motivis, vide Auctores, qui plenos ac præclaros de iis tractatus ediderunt.

SECTIO OCTAVA.

An ad fidem absolutè necessarium sit ut objectum fidei proponatur cum motivis evidentem credibilitatem constituentibus.

1. ALiqui graves auctores putant credidibilitatis evidentiam, de qua dictum est, necessariam quidem esse respectu totius Corporis Ecclesiæ, ita ut in rebus, & in propositione objectiva fidei, sint motiva judicandi evidens esse, id quod proponitur, sapientissimè credi, nec posse nisi insipientissimè discredi. Negant autem cuivis homini, maximéque personis simplicibus, necessariam esse illam credibilitatis evidentiam: quia, inquiunt, pueri Christiani verè credunt, cùm perveniunt ad usum rationis, nec tamen illam percipiunt evidentiam, imò nec possunt. Et similiter multi infideles convertuntur ad prædicationem Evangelii absque miraculis quæ ipsi viderint, aut à suis majoribus acceperint, ac proinde absque credibilitatis evidentia. Unde infertur sufficere probabile judicium de veritate fidei, excludens omnem actualem formidinem ac dubitationem. Ita Gabriël in 3. dist. 24. Capreolus ibidem dist. 32. & multi alii.

2. Contrà autem, evidentiam credibi-

litatis absolutè requirit Divus Thomas hîc quæstione 1. articulo 4. ad 2. ubi ita habet, *non enim quis crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi*, & paulo supra dicit, ea quæ subsunt fidei, esse visa ab eo qui credit sub communi ratione credibilitatis, non potest autem aliquid esse visum cognitione inevidenti. Idem sentiunt Caïetanus ad dictum locum sancti Thomæ; Suares disputatione 4. sect. 2. de Lugo disputatione 5. sectione 1. & communiter Theologi, cum quibus.

3. Dico ad credendum, requiritur ut objectum fidei proponatur per motiva evidentem credibilitatem constituentia. Probatur, quia ad credendum requiritur prudens voluntas non præcisè assentiendi, sed assentiendi firmissimè, & excludendi omnem formidinem circa objectum fidei, etiam contra quamlibet apparentem in opposito rationem. Talis autem voluntas non potest esse prudens sine evidenti judicio credibilitatis, quia si non esset evidens credibilitas sed tantùm probabilis, homo posset judicare circa oppositum fidei posse esse prudentem assensum. Quod si id posset prudenter judicare, non posset prudenter objecto fidei firmissimè, & super omnia velle adhærere, & excludere omnem dubitationem de opposito, contra quamvis apparentem

in eo rationem. Imò ei liceret, intentata morte, formare judicium probabile practicum de veritate oppositi. Nam quod quis potest prudenter judicare credibile, potest prudenter judicare esse verum: & sic liceret fidem inculpatè negare: quod est absurdum. Debet ergo evidens esse credibilitatis judicium, ut prudenter possit homo velle credere firmissimè sine spe dissentiendi etiamsi mori oporteret. Et hinc patet oppositum fidei etiam debere proponi ut incredibile, saltem negativè; ita-ut si id proponatur, & de eo cogitet qui vult credere, judicet illud non posse credi prudenter, nam absolutè non est opus ut de eo cogitet.

4. Objicies primò, videtur constare experientiâ non dari semper prædictum judicium ante omnem actum fidei præsertim in rudioribus & pueris, in quibus etiam quomodo talis evidentia reperiri possit, non apparet, cùm ejus rationes, & principia capere non possint.

5. Respondeo in omni credente ante omnem actum fidei, reperiri tale judicium, non semper in actu signato, seu cum reflexione ad illud, & ad principia in quibus fundatur, ita ut judicans, ea possit distinguere & assignare, sed in actu exercito, ita-ut verè ab aliquibus motivis generaliter saltem & implicitè cognitis aut præsuppositis, quæ prædictam credibilita-

tis evidentiam faciant, moveatur. Ad id quod additur de incapacitate personarum simplicium, dico in illis ad evidentiam talis judicii sufficere quod videant sapientissimos viros, ac multitudinem Christianorum hanc fidem amplecti, ut infallibilem ac certissimam, cognoscántque eam esse confirmatam miraculis, *&c.* Neque ulla habeant argumenta in contrarium. Tunc enim certò judicant honestum esse credere, & se ad id obligari.

6. Objicies secundò, Ad exercendos actus aliarum virtutum sufficit habere judicium probabile de honestate objecti, Verbi gratiâ ac exercendum actum temperantiæ, satis est probabiliter existimare hîc & nunc tali modo obstinendum à cibo, & potu: ad exercendum actum justitiæ, satis est sequi opinionem probabilem de obligatione restituendi. Ergo similiter ad exercendum actum fidei sufficiet probabiliter judicare rem esse credibilem, & credendam.

7. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est quia voluntas exercendi hoc modo temperantiam, vel tale quid restituendi, non debet excludere omnem dubitationem de honestate, aut indifferentia oppositi, sed ad eam satis est quòd objectum honestum, aut debitum putetur: quod rectè fit per probabile judicium. At

verò voluntas credendi debet excludere omnem formidinem de falſitate objecti credendi, & veritate oppoſiti: ad hoc autem requiritur ut in tali objecto nulla appareat prudenter dubitandi ratio, & nulla rationabilis credibilitas in oppoſito, quia non poteſt voluntas prudenter cohibere formidinem, quando prudentia dictat rationabiliter formidari poſſe.

8. Inſtabis. Poteſt aliquis prudenter adorare hoſtiam, & colere ſuper omnia, etſi tantùm probabiliter credibile ſit eſſe conſecraram, quia poſita tali credibilitate in objecto ipſo, probabiliter judicabit ita eſſe: & in ſenſu compoſito talis judicii, tenebitur illam adorare. Item ſi aliquid ſit probabiliter præceptum à Deo alicui, ídque ipſe probabiliter judicet, in ſenſu compoſito talis judicii, tenebitur illud ſuper omnia oppoſita & incompoſſibilia velle. Ergo ſimiliter, ſi ſit probabile aliquid eſſe credibile ſuper omnia, & aliquis id probabiliter judicet, tenebitur in ſenſu compoſito talis judicii, credere ſuper omnia.

9. Reſpondeo eodem modo ac ſupra voluntatem colendi ſuper omnia, & volendi aliquid ſuper omnia ipſi oppoſita, non debere excludere omne judicium quo putetur contrarium eſſe probabiliter licitum: at voluntatem credendi eo modo quo credit fides ſupernaturalis, excludere debere omne

judicium, non modò quo contrarium probabiliter judicetur verum, ſed quo judicetur illud eſſe probabiliter credibile. Itaque ut ſit prudens voluntas adorandi, & volendi ſuper omnia, ſatis eſt ſi objectum tali cultu, aut amore dignum probabiliter judicetur. At verò ut ſit prudens voluntas credendi ſuper omnia, cum obligatione non diſſentiendi, & excluſione omnis formidinis, requiritur ut judicetur nullam eſſe cauſam rationabilem dubitandi, ad quod neceſſe eſt ut ſit evidens, ſi non veritas, at ſaltem credibilitas.

10. Objicies tertiò, Poteſt quis abſque certitudine & evidentia rationabiliter judicare objectum eſſe credibile cum obligatione non diſſentiendi, quia omne quod poteſt certò & evidenter judicari, poteſt etiam probabiliter credi, cùm deeſt evidentia. Itaque de hac ipſa credibilitate & obligatione inevidentibus poteſt haberi judicium probabile. Omne autem judicium probile eſt rationabile, etſi non ſit certum, imò nec verum. Poſito igitur tali judicio rationabili non evidenti, tenebitur credere firmiſſimè, & cohibere omnem formidinem, Ergo non requiritur ad credendum firmiſſimè, & ſine formidine, evidentia aut certitudo credibilitatis.

11. Reſpondeo negando majorem. Ad probationem concedo quidem de omni re

quæ poteſt evidenter cognoſci, poſſe haberi judicium probabile, prout probabile idem eſt ac opinativum: ſed nego de omni tali re poſſe haberi judicium probabile prout probabile idem eſt ac rectæ rationi conforme. Ratio eſt quia aliqua certò, & evidenter cognoſcibilia, ſunt oppoſita cum ipſa rei probabilitate & dubietate objectiva, ut eſt ipſa evidentia rei, quæ non poteſt aſſenſu tantùm probabili judicari. Et ſimiliter tali dubietati, & obſcuritati oppoſita ſunt quæ talem evidentiam ſupponunt, eámque neceſſariò conſequuntur. Et hujus generis eſt reſpectu firmi aſſenſûs, quòd objectum tantùm probabile dignum ſit aſſenſu excluſivo omnis formidinis. Nam hoc ipſo quòd illud objectum cum rationibus hinc inde oppoſitis, & probabilitatem conſtituentibus proponitur, implicat illud eſſe ſummè credibile contra quamvis quæ pro oppoſito poſſet afferri rationem, & oppoſitum illud eſſe planè incredibile. Quare, ut aliquid judicetur dignum ſummo aſſenſu, debet eſſe evidenter credibile. Alioqui judicium illud erit erroneum & imprudens, & contradictionem involvet in objecto, quod deberet eſſe & non eſſe evidenter credibile.

12. Inſtabis, probabilitas credibilitatis ſufficit ad prudenter credendum fide humana. Ergo & ad credendum fide divina.

13. Respondeo negando consequentiam quia fides humana non excludit, & licet excluderet, non excluderet prædicto modo omnem formidinem de veritate oppositi, & falsitate rei creditæ. Fides autem divina, de qua hîc agitur, sic excludit.

14. Dixi fides divina de qua hîc agitur idest strictè sumpta fides per quam expleatur præceptum fidei & quæ apta sit elici ab habitu fidei quia non implicat in eo qui tantùm haberet probabilitatem de credibilitate objecti fidei, fides honesta assentiens rei creditæ propter testimonium Dei cum probabilitate propositum ex defectu motivorum quæ alicui non satis apparebunt, sed quia non poterit prudenter excludere formidinem de probabilitate saltem oppositi, non erit propriè sumpta fides, sed dispositio aliqua ad eam. Et multò minùs erit ejusdem speciei, etiam subalternæ, cum ea ad quam concurrit habitus fidei: sed conveniet tantùm sub ratione valde generica, quia non erit assensus summè certum hominem reddens, quod est commune omnibus actibus fidei de qua agimus.

15. Objicies quartò, Si objectum fidei debet esse evidenter credibile, sequetur illud esse evidenter verum; consequens non est admittendum; itaque objectum illud non est evidenter credibile. Major probatur, quia quod est evidenter credi-

bile, est evidenter possibile. Atqui in multis fidei objectis, nempe in divinis, idem est esse ac possibile. Itaque si sunt illa evidenter credibilia, evidenter quoque existunt. Minor probatur quia ex credibilitate ad fidem prævia, non debet sequi evidentia rerum credendarum, etsi enim res credita possit esse evidens, non tamen id debet habere per ipsum fidei processum, ita-ut nihil possit credi quod non sit evidenter verum.

18. Respondeo negando sequelam, & utrámque probationem ejus, quia credibile etiam ad falsum & ad non entia sive impossibilia extenditur, sicut & opinabile & conceptibile. Et ratio est quia ut aliquid sit credibile, satis est ita proponi ut dignum sit cui prudenter assentiamur. Potest autem falsum & impossibile sic proponi, & apparere ob aliquam verisimilitudinem, sive auctoritatem nulla contra stante evidenti ratione. Itaque sic erit credibile.

17. Instabis primò, Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile. Ergo quod est evidenter credibile, est evidenter possibile. Consequentia probatur ex regula Dialecticæ, Valet argumentatio ab opposito consequentis ad oppositum antecedentis.

18. Respondeo negando consequentiam. Ad probationem dico regulam valere de opposito contradictorio, non de opposito

contrario, aut quomodocunque aliter opposito, unde meliùs sic exprimitur illa regula, Valet consequentia à negatione consequentis, ad negationem antecedentis. Sic si vera est ista argumentatio, est homo, ergo est animal, valet quoque ista, non est animal, ergo non est homo; non valet autem illa, non est animal, ergo est brutum. Porro in supradicta consequentia, cùm dicitur, ergo quod est evidenter credibile, est evidenter possibile, nec accipiuntur iidem termini qui erant in antecedente, nec negatur quod erat antecedens: ad quod necessarium esset præcisè præfigere negationem copulæ antea affirmatæ & dicere. Ergo quod non est evidenter incredibile, non est evidenter impossibile. Quod verum esset. Assumpti sunt autem termini tantùm contrarii, nempe evidenter credibile, & evidenter incredibile quæ sic tantùm opponuntur ut possit alicui subjecto neuter eorum convenire, quod est proprium contrariorum. Nam si aliquid sit planè incognitum, nec propositum intellectui cum aliqua veri aut falsi apparentia, illud, nec credibile erit, nec incredibile. Et idem dic de evidenter possibli comparato cum evidenter impossibili, ob paritatem rationis cùm scilicet neutrum eorum conveniat objecto non cognito.

19. Instabis secundò, Si evidenter cre-

dibile non eſt evidenter verum, implicat dari aliquid ita credibile ut oppoſitum ejus ſit evidenter incredibile: quod eſt contra prædicta. Ergo male negatur id eſſe evidenter verum, quod eſt evidenter credibile. Sequela probatur, quia ex duobus oppoſitis id quod negat, non eſt evidenter incredibile, cùm id quod affirmat non eſt evidenter verum. Nam ipſa negatio evidentis veritatis dat aliquam occaſionem formidandi de ipſa veritate & dubitandi de oppoſito. Id autem de quo poſſumus dubitare, non eſt evidenter inopinabile & incredibile.

20. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem diſtinguo, id quod negat non eſt evidenter incredibile hoc ſenſu quòd manifeſtum ſit non poſſe illud prudenter credi, nego: hoc ſenſu quòd non poſſit omnino ſive prudenter ſive imprudenter credi, concedo.

21. Objicies quintò, Si objectum fidei debet ita proponi, ut ſit evidenter credibile, vel id intelligitur de credibilitate per fidem naturalem, vel credibilitate per fidem ſupernaturalem. Neutrum dici poteſt. Ergo non debet reddi evidenter credibile. Probatur minor, ac primò quidem quòd non ſit evidenter credibile fide ſupernaturali, quia ſi ita eſſet, evidens eſſet per ipſum proceſſum fidei dari aliquid ſuper-

naturale, quia scilicet evidens esset deberi fidem supernaturalem, hominemque ad eam obligari, non datur autem obligatio ad impossibile. Iam quod non sit evidenter credibile fide naturali, probatur quia id omnino est ipsi fidei contrarium. Ergo cùm non possit decerni, qua fide objectum fidei debeat esse evidenter credibile non debet esse evidenter credibile.

22. Respondeo negando majorem, quia objectum fidei debet tantùm ita proponi ut sit evidenter credibile firmissimo assensu & summa adhæsione intellectûs, in quo nihil est necesse cogitare an assensus ille sit naturalis, an supernaturalis, sicut nec cogitatur an fiat per species, an sine speciebus. Confirmatur, quia multi nesciunt quid sit actus supernaturalis, & tamen credunt, sciunt autem se debere credere toto corde quia Deus dixit, idque sufficit, & quidquid ulterius est, ad fidem seu fidei propositionem non necessariò pertinet.

23. Objicies septimò, Fide credi potest mysteria nostræ fidei esse evidenter credibilia, siquidem id est revelatum à Deo Psalmo 92. *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Atqui ad illum actum non prærequiritur evidentia credibilitatis. Ergo. Quòd si non requiritur ad omnem, non est ratio cur prærequiratur ad aliquem. Minor probatur quia ad credendum aliquid non

est opus ipsum sciri evidenter, antequam credatur.

24. Respondeo negando minorem, & dico ad hoc ut credatur evidentia credibilitatis, prærequiri ut evidenter credibile sit ipsam esse revelatam, ac proinde ipsam ob testimonium Dei credendam. Neque absurdum est alicujus rei cognitionem prærequiri ad aliquam perfectiorem cognitionem ejusdem rei, quomodo in scientiis id quod est scitum, aliqua imperfectiori notitia præcognoscitur. Ratio est quia per se non implicat aliquam cognitionem evidentem ante omnem fidei actum prærequiri, ut dispositionem ad illam, & præterea non implicat illius cognitionis objectum à Deo revelari, & sic posse per fidem credi, quia nihil implicat id quod scitur credi, & de eodem simul esse scientiam & fidem, quod cùm fieri possit per unum actum, multo minùs divisim & pro diversis saltem naturæ instantibus, fieri implicabit. Potest ergo de ipsa evidenti credibilitate, quæ credenda est ob testimonium Dei, haberi cognitio evidens prævia ad illam fidem.

25. Quod si quæras ex quibus motivis talis habeatur cognitio, respondeo haberi ex communibus credibilitatis motivis, quæ si non faciunt evidentem veritatem rerum credendarum, faciunt saltem evidentem illarum omnium ac proinde ipsius credibilitatis, quæ etiam revelata est, credibilitatem.



QUÆSTIO QUINTA.

De actu fidei.

1. CIrca actum fidei duo tantùm omissis aliis tractabo. Primum an sit omni assensu scientifico certior. Secundum an assensus qui datur rebus revelatis propter revelationem Dei, fiat per discursum.

SECTIO PRIMA.

An assensus fidei sit absolutè certus, & omni scientifico firmior.

1. RAtio dubitandi est, quia cùm evidentia objecti videatur ad certitudinem requiri, non datur in objecto fidei talis evidentia, sed tantùm evidens credibilitas, quæ non facit necessitatem credendi, sed tantùm ita reddit assensum prudentem, ut tollat ab opposito omnem probabilitatem, ita ut illud non possit nisi imprudenter, & in rebus fidei insipientissimè credi. Ubi autem est evidentia objecti, intellectus necessitatur ad assensum, & nisi talis adsit necessitas, potestas credendi, etiam imprudenter, oppositam videtur tol-

lere certitudinem assensûs. Hac autem non obstante difficultate.

2. Dico primò, assensus fidei est simpliciter certus. Ita post sanctum Thomam q. 5. a. 1. Theologi omnes, præter Durandum, qui minùs congruè de fidei certitudine est locutus. Nam distincta duplici certitudine, quarum unam vocat adhæsionis, & alteram evidentiæ, quam solam dicit esse veram certitudinem, fidei solam tribuit certitudinem adhæsionis.

Probatur autem assertio primò ex scriptura, Job. 3. *Pro certo habeat omnis qui credit in te.* Actor. 2. *Certissimè sciat domus Israël, quia & Dominum eum, & Christum fecit hunc Deus* Jesum, *quem vos crucifixistis.*

4. Probatur secundò, ex Concilio Tridentino, quod supponit certò constare quod fide creditur, dum sess. 6. cap. 9. & can. 16. definit, *neminem posse certitudine fidei scire sine speciali revelatione se esse in gratia, aut prædestinatum.*

5. Probatur tertiò ratione, quia assensus fidei vel est circa res revelatas dependenter à revelatione Dei, vel circa ipsam revelationem. Si primum, nihil potest esse certius, quàm quod Deus asseruit. Si secundum, ille assensus est certissimus qui nititur evidentissimo principio & subjecta illi principio hypothesi planè ineluctabili.

Atqui assensus qui datur ipsi revelationi est talis. Ergo.

6. Major per se est certa & manifesta. Minor probatur, quia assensus fidei circa ipsam revelationem, si per discursum exponatur ac resolvatur, nititur hoc syllogismo. Locutio facta per opera vires naturæ superantia non potest esse nisi ab ente quod sit naturâ superius. Atqui revelatio quâ Deus asseruit nostræ fidei dogmata, est facta per talia opera. Ergo ipsa facta est ab ente quod sit naturâ superius.

7. Circa quod adverte quod antea ostensum est, dum dicitur revelationem credi se ipsâ, non hoc sensu id esse intelligendum quòd sine discursu ex se ipsa petito credatur, sed quòd credatur absque progressu ad aliqua quæ sint ipsi extrinseca, nec pertineant ad constitutionem ejus, quam verè ingrediuntur opera illa supernaturalia & miracula, per quæ Deus suam locutionem & attestationem internam cognoscibilem reddidit. Hujus ergo syllogismi major est ex terminis evidens.

8. Minoris propositionis seu hypothesis illi principio subjectæ ineluctabilitas probatur, quia ad destruendam aut infirmandam illam minorem, oporteret ostendere positivè nulla unquam esse facta in confirmationem fidei miracula, nullásque factas circa objecta fidei prophetias, aut

eas non esse adimpletas. Quod ostendere impossibile e.t, cùmècontra evidentibus ista constent indiciis. Quare ineluctabilis & indestructibilis est fidei certitudo.

9. Dico secundò, assensus fidei est certior omni assensu scientiarum naturalium. Ita sanctus Thomas q. & a. citatis. Nam ibi ad 2. sic habet. *Homo longè certior est de eo quod audit à Deo qui falli non potest, quàm de eo quod videt propria ratione quæ falli potest.* Ubi adverte visionem rationis, secundùm sanctum Thomam, versari circa principia evidentissima, quæ ipse vocat primò visa, & indemonstrabilia. Sanctum Thomam sequuntur Theologi ferè omnes.

10. Probatur assertio, primò ex modo loquendi sacræ scripturæ, summam fidei certitudinem importante. Nam 2. Petri 7. dicitur *Habemus firmiorem propheticum sermonem.* Quibus verbis comparatur, & præfertur visioni oculorum, certitudo eorum quæ scripta sunt per Prophetas. Ioan. 5. *si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.* Ubi per testimonium hominum, intelligitur omnis hominum scientia & experientia, & quidquid illis ratione sua sola utentibus constare potest. Lucæ 21. *Cælum & terra transibunt, Verba autem mea non transibunt.* Quasi dicatur, etsi ea quæ ab hominibus

firmissima & indefectibilia judicantur, transeant ac deficiant, tamen meorum verborum veritas stabit inconcussa.

11. Probatur secundò ex Patribus, qui id apertè docent. Augustinus lib. 7. confess. c. 10. *Faciliùs*, inquit, *dubitarem vivere me quàm non esse veritatem, quæ, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicitur.* Ubi adverte, Augustinum dum dicit veritatem illam conspici per ea quæ facta sunt, non id afferre ut rationem pure naturalem, sed ut rationem à Deo ipso revelatam per Apostolum, cujus verbis utitur, ac proinde creditam ut talem. Chrysostomus homilia 21. in Epist. ad Hebræos. *Fides*, inquit, *est argumentum non apparentium*, idest faciens majorem certitudinem de illis, quàm de his quæ videmus. Et homil 12. in eandem Epistolam. *Fides*, inquit, *dici non potest* (nempe perfecta fides) *nisi cùm circa ea quæ non videntur, ampliùs quàm circa ea quæ videntur, certitudinem quis habuerit.* Basilius concione in Psal. 115. dicit: *Fidem supra rationales methodos persuadere & animam ad assensum trahere.* Richardus de sancto Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Quotquot*, inquit, *veraciter fideles sumus, nihil certiùs tenemus quàm quod fide credimus.*

12. Probatur tertiò ratione, quia ille assensus est firmior omni scientifico, con-

tra quem si quid pugnet habens apparentiam veri, parem in speciem evidentiæ scientiarum, hôc ipso quòd fidei, ejúsque motivo, seu testificationi Dei opponi deprehenditur, amittit vim motivam nostri intellectûs ad prudentem assensum, & excidit a sua illa apparente evidentia. Atqui talis est assensus tum revelationis evidenter credibilis, tum rerum revelationi substantium, Ergo assensus fidei est certior omni assensu scientiarum naturalium.

13. Confirmatur hoc, & explicatur, quia omnes quæ afferri aut occurrere possunt contra revelationem, aut contra res revelatas in speciem manifestæ contradictiones, quandiu non destruitur id quod evidentem revelationis credibilitatem constituit, non hoc efficere debebunt, ut contradictiones illas putemus veras, quomodo judicaremus Deum contradictoria revelasse, sed hunc tantùm habere debebunt effectum, ut judicemus ea quæ sunt Entis infiniti maximè propria, quæque ab illo supernaturaliter fieri possunt, esse supra mentis nostræ intelligentiam. Et inde jam solvuntur extrinsecè ab ipsis indoctis illæ contradictiones, quia sapientissimè judicatur nihil eorum quæ Deus asseruit, esse impossibile, & chymericum debemus æstimare, quidquid in oppositum se se offert cogitationi nostræ sub specie veri. Sic nihil contra fidem valere potest, & ipsa

contra omnia quæ ipsi opponi possunt, stat per seipsam inconcussa.

14. Declaratur hoc, exemplo petito ex contradictione quæ contra Trinitatem intellectui nostro facile occurrit. Ita enim nostra ratio, revelatione aut seclusa aut non credita, argumentari potest. Quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se. Omnia quæ sunt in Deo, sunt idem in uno tertio, nempe in essentia. Ergo sunt idem inter se: ac proinde non sunt plures realiter personæ. Hoc syllogismo, semota revelatione, nihil judicaretur certius, & nihil in scientiis evidentiùs censeretur. Et tamen postquam Christus miracula operans, & suam divinitatem illis suo nomine factis confirmans, docuit tres esse personas divinas, Patrem, Seipsum, & Spiritum sanctum: Et postquam Apostoli in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti, innumera ediderunt miracula, & per eam doctrinam orbem converterunt, non possumus ampliùs prudenter judicare non esse in Deo Trinitatem personarum. Itaque contradictio illa apparens (ad quam respondent Theologi, & responsum est quæstione 1. de Trinitate) non habet vim in sensu composito istorum omnium, ad causandum prudens judicium de falsitate Trinitatis. Et sic manet immota fides, concidentibus omnibus frustra illam impugnantibus.

15. Nec refert quòd fides non prævaleat veræ scientiæ, quia vera scientia ipsi opponi non potest, cùm verum vero non possit esse contrarium : sed satis per hoc prævalet scientiis quoad certitudinem, quòd aliquid in quo, seclusa revelatione Dei, videretur esse paritas, aut etiam præcellentia præ omni scientiarum certitudine, non sit jam prudenter judicabile hôc ipso quòd contra illud stat Dei revelatio evidenter credibilis; & impossibile est ostendere omnia quæ illam credibilem reddunt, esse falsa, & nullum unquam factum fuisse miraculum in confirmationem fidei, cùm vel unum adhoc sufficiat : nec ullam adimpletam prophetiam, cùm omnes quæ non sunt de futuro judicio, & consummatione sæculi, fuerint adimpletæ.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, firmiùs adhæremus objecto cui non possumus dissentire, quàm ei cui possumus dissentire : at non possumus dissentire objecto scientiæ naturalis : possumus autem revelationi, & rebus ei substantibus. Ergo firmiùs adhæremus objecto scientiæ naturalis.

2. Respondeo

2. Respondeo negando majorem. Nam tantùm verum est, nos magis necessariò adhærere objecto cui non possumus dissentire: non autem firmiùs ei adhærere: quod omnino aliud est. Idque constat à pari. Nam etsi necessariò nos amemus, & Deum tantùm liberè, tamen per charitatem, quæ in nobis principatum tenere debet, magis amamus Deum quàm nos. Quare necessitas assensûs qui objecto scientiæ datur, non probat adhæsionem, quæ non superetur per liberam assensûs fidei firmitatem. Idque magis declaratur, & confirmatur, quia potest voluntas imperare summam appretiationem amoris circa objectum non necessariò amabile, idque prudenter, cùm Deum non intuitivè cognitum omni alteri bono præferimus, imprudenter autem id potest circa finitum, & creatum bonum, ut si quis felicitatem suam positivè constitueret in creatis bonis. Ergo potest eadem voluntas imperare summam intellectûs adhæsionem circa aliquid non evidens, idque prudenter, si sit summè credibile. Neque enim minùs potest voluntas imperare actus intellectûs, ubi deest evidentia, quàm suos, siquidem utrobique id facit constituendo hominem volentem efficaciter id quod est in potestate ejus: unde illud ipsum facit, quia ut, inquit Aristoteles, *Quod in potestate*, &

voluntate est, erit. Est autem summa firmitas in intellectu, quod summa appretiatio in voluntate, maximè ut hîc sumitur, nempe pro vi quæ prævalet omni contrario. Ergo potest voluntas hîc imperare summam firmitatem assensûs.

3. Instabis primò, sicut nulla potentia potest transgredi objectum suum, ita nec ullus actus. Unde quia assensus probabilis habet pro objecto rationabile motivum, seu probabilitatem objecti, non potest se extendere ad id quod est prorsus improbabile. Et quia assensus moraliter certus habet pro objecto evidentiam moralem, non potest esse talis certitudo, ubi deest moralis evidentia. Atqui objectum firmissimi assensûs, est veritatis evidentia simpliciter dicta, Ergo ubi deerit talis evidentia, sicut deest circa revelationem, non poterit esse firmissimus assensus: & talis firmitas transcenderet objectum suum, si extenderetur ad id quod est tantùm evidenter credibile.

4. Respondeo evidentiam rei non esse objectum adæquatum firmitatis, sive esse tantùm objectum firmitatis illius quæ consistit in necessitate assensûs, & impossibilitate dissensûs, non autem firmitatis in genere, quia tale objectum est evidentia rei, aut aliquid æquivalens evidentiæ quoad imperabilem determinationem

assensûs. Et hujusmodi est evidens principium applicatum per propositionem particularem ita evidenter credibilem, ut constet indestructibilem, & ineluctabilem esse illam credibilitatem, & in opposito nihil esse neque esse posse credibilitatis. Tunc enim prudenter poterit imperari summus assensus, & nullum erit temeritatis periculum in illa tanta adhæsione. Hoc autem totum adest & prælucet intellectui ante imperandum fidei assensum. Nam, ut dictum est in probatione assertæ sententiæ, ad imperandum ipsius revelationis assensum hoc proponitur. Locutio facta per opera quæ vires naturæ superant, est ab ente quod sit naturâ superius. Et ad imperandum assensum rerum revelatarum, istud prælucet. Omne quod est à Deo revelatum, est verum. Et hoc utrumque principium ad revelationes quas credit Ecclesia, & ad res revelatas irrefragabiliter applicatur per evidentem credibilitatem miraculorum, in quibus incredibile est nullum fuisse verum. Itémque per prophetiarum adimpletionem, quæ in dubium revocari non potest. Ergo est in objecto fidei aliquid quod evidentiæ scientiarum æquivalet, Imò, ut dixi, prævalet tali evidentiæ, cùm quidquid revelationi, aut rebus revelatis opponitur, etsi in speciem tam evidens quàm

objecta scientiarum, hoc ipso à sua illa apparente evidentia excidat, & nequidem exinde credibile sit.

5. Instabis secundò, Minùs potest intellectus circa id quod est tantùm credibile, etsi evidenter, quàm circa id quod est evidens. At circa id quod est evidens, non potest intellectus ponere nisi firmissimum assensum. Ergo non potest talem assensum ponere circa id quod est tantùm evidenter credibile.

6. Respondeo distinguendo majorem, minùs, si non accedat voluntatis actus, quo non modò assensus, sed etiam summa assensûs firmitas imperetur, concedo: si accedat talis actus, ídque ex honestissimo, & summè rationabili imperandi motivo, nego. Motivum talis imperii est istud. Ens tantum quantum est illud quod per miracula vires naturæ superantia & omni enti creato inimitabilia, loquitur, & per signa infalsificabilia locutionem suam confirmat, exigit ut posita evidenti credibilitate testimonii ejus, eáque ineluctabili, & indestructibili, & cognita tali, tam ejus testimonium, quàm rerum ab ipso assertarum veritatem, cum summa imperabili assensûs firmitate credamus. Isto principio voluntatem movente, supposita illa ex parte intellectûs inexpugnabili credibilitatis evidentia, nihil æquius

est. Et illud dirigit eam virtutem voluntatis quæ piæ credulitatis affectus appellatur, cujus actus unà cum assensu intellectûs, unum moraliter fidei actum, ratione ipsius liberum, & meritorium, constituit.

7. Instabis tertiò, voluntatis imperium in intellectum eò tantùm se extendit ut determinet ad assensum, aut dissensum, aut dubitationem, aut suspensionem judicii, non autem ut determinet ad qualitatem, seu talitatem assensûs. Quod probatur, quia ipsa quoad actus suos libera est tantùm quoad contrarietatem, aut contradictionem eorum, non autem quoad alios modos qui ipsis insunt, putà ad intensionem, aut appretiationem majorem, aut minorem, ad quam si esset libera, sequitur dari posse omissionem liberam sine actu, quia quando voluntas remissè ageret, aut cum minori appretiatione, omitteret liberè aliquos gradus intensionis, aut talem appretiationem sine actu. Repugnat autem ex veriore Philosophia, dari omissionem liberam sine omni actu positivo. Itaque voluntas non determinat nisi ad contrarietatem, aut contradictionem suorum actuum, non autem ad talitatem actûs: ac proinde ad ejus firmitatem non determinabit.

8. Respondeo negando majorem. Ad

probationem diſtinguo, libera eſt tantùm ad illam contrarietatem, aut contradictionem, non autem quoad alios modos, & magis ſpecialem eorum qualitatem, ſi nullum proponatur motivum impellens ad imperandam illam talitatem, appretiationem, aut ardorem, concedo: ſi tale proponatur motivum, etſi illud motivum non ſit motivum ipſius actûs, aut talis actûs eliciendi, ſed tantùm motivum imperandi talitatem actûs, nego. Sic ſi alicui proponatur cum indifferentia objectiva motivum divini amoris, nempe bonitas Dei per ſe amabilis, & nihil aliud menti ejus obverſetur impellens ad imperandam generoſitatem, aut intenſionem amoris, exercebit liberè actum charitatis qui erit certæ intenſionis, proportionatæ ad vim quam habebit ſola cognita bonitas, nullâ aliâ ipſi adjunctâ cauſâ voluntatem magis determinantè. Et actus quidem erit liber, quia poſſet voluntas non amare, ſed intenſio non erit libera, quia poſito quòd voluntas amet, nihil eam movet aliter ad talem intenſionem, quàm movendo ad amorem, unde intenſio non erit libera niſi libertate amoris. Si autem manente eadem propoſitione bonitatis divinæ, veniat ipſi in mentem motivum impellens ad generoſitatem amoris imperandam, nempe vis meritoria quæ eſt in tali gene-

rositate amoris, etsi illa non sit motivum amoris divini, sed proprii, poterit imperari amor ardentior, ac generosior, quàm si non adfuisset tale motivum ejusmodi imperii: ídque verum erit etsi bonitas non aliter proponatur quàm priùs, nempe ut per se amabilis, non verò ut digna propter quam ulterior, ac generosior amor imperetur. Pari igitur modo quando intellectui proponetur ratio reddens objectum evidenter credibile, si cum ea nullum proponatur motivum imperandi talitatem assensûs, quia de tali motivo nulla erit cogitatio, intellectus, certo modo assentietur merè naturaliter quoad hoc, seu non ex determinatione voluntatis, quia assentietur prout major erit in hac parte apparentia veri: quod etiam contingit suo modo in æstimativa brutorum, putà cùm canis æstimat longiorem semitam in qua non sunt spinæ, esse meliorem breviori, quia spinæ in breviori majorem habent speciem mali, quàm longitudo alterius semitæ. At verò si stante eadem propositione objecti quoad rationem se tenentem ex parte intellectûs, seu manente eadem præcisè credibilitate illius, repræsentetur præterea voluntati esse bonum, ut non modò determinet intellectum ad assensum, sed ut ad talem assensum determinet, tam poterit ad illam

talitatem determinare, quàm ad talitatem suorum actuum, quia, ut dictum est suprà, eodem modo se habet ad imperandos actus intellectûs, sicut ad suos, in quantum utrobique non imperat aliter quàm constituendo hominem volentem efficaciter id quod est in sua potestate. Quo posito, sequitur, ut suprà ostensum est, illud fore. Et hoc tantummodò contendo hîc voluntatem posse imperare circa objectum inevidens summam assensûs firmitatem, quia ad hoc assignatur motivum ad talem imperandam judicii adhæsionem omnium supremum, nempe prædicta Dei dignitas ad summum nostri intellectûs submissionem, atque adhæsionem suppositâ prædictâ credibilitatis evidentiâ, quâ fit ut cùm adsit mera, eáque invincibilis ratio assentiendi, nulla sit dissentiendi: siquidem circa evidenter credibile cùm non sit ratio prudenter dissentiendi (alioquin esset probabile) homini prudenti ad dissensum nulla prorsus esse censetur.

9. Instabis quartò, nihil potest impellere ad firmissimum assensum, nisi ratio ex parte intellectûs tali firmitati proportionata. Ergo frustra affertur pro causa firmitatis quæ inest intellectui, imperium voluntatis.

10. Respondeo distinguendo majorem, nihil nisi ratio ex parte intellectûs tali fir-

mitati proportionata potest impellere ad firmissimum assensum eliciendum, concedo: imperandum, nego: quin potiùs verum est rationem imperandi assensûs nunquam se tenere ex parte intellectûs ut assentientis, sed ab intellectu ut dirigente proponi voluntati, & esse semper aliquam rationem boni, vel convenientiam, vel honestatem imperii, vel dignitatem, & meritum objecti, quia voluntas non movetur nisi motivo sibi proprio: & non per idem moventur ipsa, & intellectus. Intellectus quidem movetur apparentiâ veritatis: voluntas autem proposita aliqua bonitate, cujusmodi est ipsa bonitas tantæ veritatis, & talis in assensu firmitatis.

11. Respondeo præterea negando minorem, & probationem ejus, quia verè est in evidenti credibilitate suprà explicata, & applicante ad objectum fidei principia, non modò certissima, sed etiam evidentissima, qualia sunt ista, solum ens naturâ superius potest loqui per opera vires naturæ superantia, & omne à Deo revelatum, est verum, est inquam in tali credibilitate vis motiva intellectûs proportionata causandæ, etsi non sine imperio voluntatis, summæ assensûs firmitati.

12. Objicies secundò, Assensus fidei non est certior judicio credibilitatis. Ergo non est certior omni conclusione naturali.

Antecedens probatur, quia nullus assensus est certior alio à quo pendet. Atqui assensus fidei pendet ab illo judicio. Ergo non est illo certior, sed ad summum æquè certus.

13. Respondeo primò, judicium credibilitatis quo proximè dictatur esse credendum, esse supernaturale quia omne judicium constituens hominem in actu primo paratum ad volitionem honestam, ac meritoriam, cujusmodi est actus voluntatis quo imperatur actus fidei, est ex gratia Christi, ac proinde supernaturale. Unde non sequitur ex paritate certitudinis in isto judicio cum assensu fidei, ipsum assensum fidei non esse certiorem omni judicio naturali. Sed quia verè & reipsa istud judicium cùm non sit actus fidei, non habet adhuc certitudinem fidei propriam.

14. Respondeo secundò, assensum fidei non pendere ab illo judicio ut ab antecedente aut præmissa, sed tanquam à causa & regula impellente & dirigente voluntatem ut imperet firmissimum assensum fidei, ad quod non est necessaria paritas firmitatis sed tantùm ut sit judicium de rationabilitate, convenientia, & obligatione talis firmitatis.

15 Instabis, Revelatio creditur propter motiva credibilitatis ipsam manifestantia, & judicium de veritate illorum motivorum

est antecedens ad assensum revelationis, & illud nondum est actus fidei. Ergo aliquis actus qui non est fidei, est æquè certus ac assensus fidei.

16. Respondeo judicium de veritate motivorum quæ non ingrediuntur revelationem Dei, vel, si sunt aliquid pertinens ad ipsam, nondum tali modo spectantur, illud inquam judicium esse tantùm causam dispositivam ad assensum revelationis, quo ipsa per seipsam ex sua propria ratione differentiali seu ex sua inimitabilitate, & infallificabilitate cognoscitur modo hactenus explicato. Non requiritur autem in causa dispositiva ad cognitionem ulteriorem, seu in causa quæ intellectui occasionem, & potestatem dat formandæ perfectioris cognitionis ex hypothesi prioris, tanta certitudo ac perfectio, quanta est in ista posteriori cognitione. Sic in conclusione demonstrationis à posteriori non est tanta perfectio, nec etiam tanta certitudo, saltem cum primò cognoscitur ante penitiorem advertentiam, quanta est in præmissis demonstrationis à priori, quarum tamen una est illa ipsa propositio quæ fuerat conclusio, priùs quidem ab effectu deducta, postea autem per seipsam ex bene inspecta & penetrata immediatione terminorum cognita, & assumpta ad effectum per causam cognoscendum. Quòd fieri à nobis

non potuiſſet niſi prior illa minùs perfecta notitia intellectum diſpoſuiſſet ad hanc excellentiorem. Dico autem cum aliqua quoad modum procedendi paritate, aſſenſum qui datur motivis vel non pertinentibus ad conſtitutionem revelationis in ratione ſigni externi pro interna Dei locutione ſupponentis, vel nondum ſub tali ratione cognitis, eſſe tantùm cauſam diſpoſitivam ad nobiliorem cognitionem quæ habetur de revelatione per ſeipſam cognita. Nam præmiſſâ ſufficienti conſideratione circa illa motiva, & expenſâ talium operum ac ſignorum ſupernaturalitate, intellectus noſter ex imperio voluntatis iſta firmiſſimè judicat: ſolum ens naturâ ſuperius ſic loqui poteſt. Solum ens ſupremum & infinitum id poteſt quod omnes entium creatorum vires ſuperat. Iſta locutio & atteſtatio ſuperat omnes entium creatorum vires. Hoc eſſe Verbum Dei certiſſimum eſt. Ante iſta nihil tam firmiter quam iſta creditur. Et antequam fiunt iſti actus, ad aſſenſum revelationis pertinentes, vel antequam fiat unicus actus iſta complectens, opus fuit attenta conſideratione, & aliquibus minùs firmis aſſenſibus ut iis præſuppoſitis ſumma iſta firmitas circa ipſam talem revelationem, ut per ſe alteri à ſupremo ente impoſſibilem imperaretur.

17. Objicies tertiò, Actus quo assentior huic propositioni, Christus est homo vel non est homo, est certior assensu quem præbeo huic parti, Christus est homo. Sed primus est naturalis, secundus autem fidei. Ergo datur assensus naturalis certior assensu fidei. Major probatur, quia video absolutè impossibile esse quin ea disjunctiva sit vera: ídque est evidentissimum. Scio autem possibile fuisse ut Christus, seu Messias non esset homo, sed Angelus, cui Deus hypostaticè fuisset unitus; vel etiam ut nullus esset Christus: in quo casu non esset verum Christum esse hominem, cùm hoc includat existentiam Christi. Ergo sum certior de illa disjunctiva quàm de hac parte ejus.

18. Respondeo disjunctivam quidem esse certiorem qualibet ejus parte naturaliter spectata sed non altera parte prout est assensus qui Dei revelationem supponit, eíque innititur. Nam necessitas veritatis, & impossibilitas falsitatis in eo quod Deus asseruit, petitur ex altiori principio quàm necessitas veritatis in alterutro ex disjunctis, & impossibilitas falsitatis in utroque, petita ex natura oppositionis quæ est inter illa. Et si contra id quod Deus dixit, appareret species evidentiæ similis ei quæ reperitur in objectis scientiarum, prævalere deberet illi apparentiæ

Et id sufficit ad præeminentiam certitudinis objectivæ supra id quod est de se necessarium. Et tali certitudini objectivæ supervenit in ipso assensu fidei, summa ex rationabilissimo voluntatis imperio, judicii adhæsio.

19. Objicies quartò, actus fidei non potest esse certior hoc principio naturali. Quidlibet est, vel non est, quia non potest esse actus fidei certior principiis ex quibus pendet. Atqui & veritates fidei omnes, & ipsa ejus principia, nempe quòd solum ens naturâ superius possit loqui per miraculosa opera, quódque hæc locutio taliter facta sit, pendent ex illo principio, quod est omnium fundamentum. Ergo ejusmodi veritates & principia non certiùs tenentur à fideli, quàm illud naturale principium.

28 Respondeo distinguendo antecedens, non est certior illo principio sumpto prout est assensus de objecto implicitè saltem revelato, & incluso in aliis veritatibus explicitè revelatis, concedo, quia sic habet totam certitudinem fidei, quæ convenit omni actui ejus, quomodocunque objectum talis actûs, sive implicitè, sive explicitè sit revelatum. Non est certior illo principio sumpto prout est cognitio naturalis, nego ob rationem jam allatam: & dico illud principium implicitè esse re-

velatum in quantum Deus, dum unum asserit, dicit implicitè non esse verum contradictorium ejus. Sic dum dicit tres esse personas in Trinitate, dicit implicitè non esse quatuor, neque duas tantùm, quia si essent quatuor, aut tantùm duæ, non essent tres, aut non essent tres in sensu quem intendit accipiendo ternarium numerum prout excludit & minoritatem infra illum, & majoritatem supra ipsum. Hinc patet multa esse implicitè revelata, quæ non sunt expressè à Deo dicta: & talia non sunt accipienda ut contradistincta à veritatibus fidei, cùm sint transcendentia, tum ad ipsas, tum ad luminis naturalis veritates.

SECTIO TERTIA.

An assensus fidei à revelatione ad rem revelationem sit discursivus.

1. NOn est hîc controversia an omnis actus fidei sit discursivus: Nam non est necesse ut actus quo agnoscitur ipsa revelatio, sit mediatus, & ex anteriore motivo deductus, cùm possit ipsa revelatio facta per opera vires naturæ superantia, per se innotescere ut locutio entis quod sit naturâ superius, & ille actus jam erit fidei in quantum aptus est

produci ab habitu fidei, & habebit certitudinem fidei in mediatos assensus refundendam. Quæri ergo tantùm potest primò, an dum res revelatæ creduntur propter testimonium Dei, talis assensus habeat rationem discursûs. Secundò an conclusionem ex duabus propositionibus, aut ex una revelata, & altera evidenti sequentem, ipsa fides eliciat. talísque conclusio sit actus fidei. De prima controversia hìc agetur, postea de secunda.

2. Quoad prioris controversiæ resolutionem, notandum est intellectum genericè sumptum, multis modis posse se habere circa objecta. Primò ita ut clarè & uno actu, etiam sine compositione subjecti & prædicati, videat omnia quæ rei insunt, cum omni relatione unionis, causalitatis, ac dependentiæ quam habent inter se. Et sic Deus videt omnia objecta nostrorum discursuum, & Angeli objecta discursuum quos formamus circa naturalia, contenta in sphæra intuitionis eorum: unde circa hæc non discurrunt, cùm ad discursum non sufficiat cognoscere unum pendens ab alio, neque etiam unum in alio, cùm Deus in suis decretis videat futuritionem rerum decretarum, quæ hoc ipso jam sunt objectivè in mente ejus: sed requiratur compositio multiplex prædicatorum cum subjectis, per quam extrema

trema primò uniantur in tertio, ac deinde inter se: simplex autem intuitus qui est in Angelis circa naturalia talem compositionem excludit. Et nos quoque circa res sensibiles, quæ percipiuntur à sensibus, multa cognoscimus sine discursu, & sine attributione prædicati ad subjectum, per simplicem intuitum. Neque enim, cùm quis cubiculum ingreditur, ut intelligat esse in eo parietes, fenestras, mensam, *&c.* necesse est ut habeat judicia composita ex subjectis & prædicatis. Nam visionem tum externi tum interni sensûs nobis communem cum brutis, comitatur etiam simplex intuitus intellectûs, neque deest tam nobili potentiæ quod illis inferioribus convenit, sed habet idem suo modo circa illa multò præstantiùs. Quare compositio mentalis, & discursus est circa ea quæ non ita patent, & circa connexa, & inferibilia ex illis, ut nostra cognitio progrediatur ultra illa de se obvia. Et contingit etiam aliqua intelligi per simplicem actum, in quibus est aliqua causalitas ac dependentiæ unius ab alio, ut cùm occurrente in via amne, & ponte, judicamus transeundum esse supra pontem, non per mediam aquam, & similia, in quibus non est necessaria prædicta attributio aut compositio ulla, & discursus, cùm hoc etiam bruta, etsi sine distinctione causæ,

æstiment simplici actu, utpote incapacia compositionis judicativæ, quæ fit per unionem prædicati cùm subjecto, ex qua multiplicata, & ordinata, exurgit discursus. Ad discursum igitur requiritur talis compositio quæ locum habet in iis quæ non sunt ita sensibilia, nec ita de se perceptibilia: unde ad ea penitiùs cognoscenda, & plura de illis attingenda, opus est transitu & progressu ab obviis primò cognitis, ad ea quæ sunt connexa, & per compositionem in tertio consequenter unibilia interse, atque identificabilia: in quo consistit ratio discursûs.

3. Porro hic discursus, & compositio etiam mediata fieri potest duobus modis, primò per plures actus inter se connexos, & ordinatos, ut si dicatur, Omne rationale est risibile. Omnis homo est rationalis. Ergo omnis homo est risibilis. Secundò per unum actum pluribus æquivalentem, ut si dicatur, quia omne rationale est risibile, & omnis homo est rationalis, omnis homo est risibilis: Ibi cùm sit unica totalis propositio causalis, est tantùm unus actus, sed idem præstans quod tres priores. Prior igitur ille procedendi modus vocatur ab omnibus sine controversia discursus formalis, tum quia per eum fit transitus à compositione extremorum in tertio, ad compositionem eo-

rum inter se : tum quia præterea fit transitus à præviis cognitionibus ad subsequentem distinctam cognitionem. Secundus procedendi modus vocatur communiter discursus virtualis : discursus quidem propter compositionem, & illationem objectivam : virtualis autem, quia cognitiones non sunt in eo multæ nisi virtualiter. Sed verè est discursus formalis, licet ex cognitionibus virtualiter pluribus, quia essentia discursus consistit in hoc quòd, quia duo extrema identificata sunt in tertio, identificentur inter se : & ad hoc accidentale est quòd id fiat per plures actus, aut per unum, cùm utrobique æquè servetur dictum de omni, in affirmativis, sicut & dictum de nullo, in negativis. Et illud, quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se; sicut & istud. Quæ non sunt idem uni tertio, uno scilicet habente identitatem cum illo, alio non habente, non sunt idem inter se. Ubi autem est formalis illatio, identitatis, aut non identitatis inter extrema secundùm illa principia formalia discursûs, est formalis discursus. Quare cùm talis illatio facta per unum actum virtualiter multiplicem, vocatur discursus virtualis, hoc ita intelligendum est, ut virtualitas non cadat supra rationem discursûs, sed supra distinctionem actuum. Idque confirmatur, quia

si quis alteri dicat, Omne bonum est amandum, Deus est bonus. Ergo est amandus, & alter ille respondeat, ita est, habebit hic tantùm unum actum, & tamen cognitio ejus non erit diversa quoad rationem discursûs, à cognitione alterius. Quare distinctio actuum ad rationem discursûs accidentaria est, & non pertinet ad alium habitum. His positis.

4. Dico, non repugnat fidei discursus formalis quo suum objectum materiale dependenter à suo motivo formali attingat. Hæc assertio videtur esse omnino S. Thomæ 22. q. 1. a. 1. ubi inter Geometriam, & fidem, similitudinem in eo ponit, quod sicut Geometriæ objectum formale est medium quo utitur ad demonstrationem, ita fidei objectum formale sit Dei auctoritas ex qua infert rem revelatam. Est autem hæc sententia plurimorum illustrium Theologorum, contra multos alios item insignes.

5. Probatur, quia in cognoscendis iis quæ per se non patent, nec sensibilia sunt, noster intellectus procedit judicando per attributionem prædicati ad subjectum, & sic uniendo in tertio extrema quæ non sunt primò visa, unde consequenter illa unit inter se. Idque maximè contingit, & necessarium est, si res de se penitus obscura, non potest nobis innotescere, nisi

per locum extrinſecum, ſeu teſtimonium alicujus, cujus judico noſtrum conformemus. Atqui res fidei non ſunt ſenſibiles, ſed abſtractæ à ſenſibus: & cùm ſint de ſe penitus obſcuræ, putà Trinitatis myſterium, unio hypoſtatica, *&c.* non innoteſcunt nobis niſi per teſtimonium Dei ipſis rebus extrinſecum. Ergo circa eas neceſſaria eſt compoſitio judiciorum & diſcurſus. Et licet hæc fiant per unum actum, maximè quando ſæpè fiunt actus fidei, non deſinet in eo reperiri ratio formalis compoſitionis etiam mediatæ, in qua ſita eſt formalitas diſcurſûs.

6. Dices, fidei aſſenſus eſt excellentiſſima noſtri intellectûs operatio, ejúſque ſupernaturalis perfectio: Ergo non eſt in ea compoſitio terminorum, & multò minùs diſcurſus, ſed ſimplex intuitus. Quod confirmatur, quia homo eſt de ſe capax judiciorum compoſitionis expertium, ut oſtenſum eſt ſuprà. Ergo accedente quoad res fidei, ſupernaturali elevatione ſic judicabit.

7. Reſpondeo negando conſequentiam, quia ſupernaturalitas & excellentia actûs non tollit imperfectiones quæ proveniunt ex conditione objecti à ſenſibus abſtractiſſimi, nec per ſe patentis. Et hinc eſt obſcuritas quam Deus voluit fidei noſtræ ineſſe, ut ſic libera eſſet, ejúſque ho-

norativa & meritoria noſtri intellectûs ad ejus auctoritatem adhæſio. Quod ſi ſupernaturalitas, & maxima excellentia obſcuritatem non excludit, multò minùs excludet compoſitionem, quæ eſt minor imperfectio quàm obſcuritas, ſiquidem compoſitio in ſcientia quæ præſtat omni naturali obſcuræ cognitioni, reperitur.

8. Dices ſecundò, poteſt intellectus ſpectare veritatem revelatam, ut ſubſtantem revelationi & ab ea affectam. Sic autem eam ſpectans poterit ei uno ſimplici actu ſine tranſitu ab uno objecto ad aliud aſſentiri. Ergo ſic fidei actus circa rem revelatam erit ſine diſcurſu.

9. Reſpondeo ibi eſſe tres, ſive formaliter, ſive virtualiter diſtinctos actus. Primus eſt, Quod Deus dixit, eſt verum. Secundus, Deus hoc dixit. Tertius, Ergo eſt verum. Et iſti omnes fiunt à nobis per compoſitionem mentalem, attribuendo prædicatum ſubjecto. Eſtque in tertio compoſitio mediata, ſive unio extremorum, propter præcedentem unionem ipſorum in tertio, quod eſt, eſſe à Deo revelatum. Quod autem id totum fiat per unum realiter actum, vel per plures, hoc eſt extra eſſentiam diſcurſûs, qui non deſinit eſſe formalis, ubi compoſitio eſt formalis, etſi actus ſint tantùm virtualiter plures. Eſt autem ibi neceſſaria compoſi-

tio propter abſtractionem, & inevidentiam extremorum, & debet illa eſſe mediata quoad unionem extremorum inter ſe, quia extrema illa non ſunt immediatè à nobis unibilia, putà, Deus eſt Trinus, & ſimilia quæ per ſolam revelationem nobis innoteſcunt. Et licet aliunde innoteſcerent, eſſéntque evidenter connexa, ut iſta, Deus eſt, non eſt nobis evidens illorum unio in hoc quòd ipſa ſit revelata. Sic autem debent repræſentari intellectui noſtro ad actum fidei. Itaque progreſſus circa inevidens objectum fidei, prout eſt objectum fidei, facit neceſſitatem compoſitionis formalis, quæ ſufficit ad formalem diſcurſum.

SECTIO QUARTA.

Solvuntur aliæ objectiones.

1. PRæter jam ſolutas inſtantias, objicies primò, omnis diſcurſus nititur identitate objecti præmiſſarum cum objecto concluſionis. Fides autem non nititur tali identitate, ſed ſolo teſtimonio Dei ſummè veracis. Ergo nullus actus fidei eſt diſcurſivus.

2. Reſpondeo negando minorem quæ malè probatur, involvendo implicitè, ac ſupponendo falſum, nempe quòd non

possit idem discursus niti identitate objecti præmissarum, & revelatione Dei. Contrarium enim patet in hoc syllogismo. Omne dictum à Deo summè veraci, est verum: Mysterium Trinitatis est dictum à Deo summè veraci. Ergo illud est verum, ibi enim conclusionis assensus nititur identitate objecti præmissarum cum objecto conclusionis, quia duo extrema uniuntur huic termino, dictum à Deo summè veraci, quæ unio est objectum præmissarum & simul nititur auctoritate Dei, quia ipsa est formale significatum quod importatur per hoc concretum, dictum à Deo summè veraci. Ergo falsa est, & malè probata minor illius syllogismi.

3. Respondeo præterea, si quid valeret objectionis argumentum, illud vim habiturum contra fidei actum virtualiter tantùm, ut volunt adversarii, discursivum. Nam discursus ille quem virtualem vocant, habet idem motivum ac discursus factus per actus distinctos. Et pari modo solvi possunt multæ aliæ objectiones, retorquendo illas in discursum uno actu factum. Æquè enim illum impugnant, ac compositum ex distinctis actibus.

4. Objicies secundò, Omnis discursus nititur bonitate consequentiæ: Sed fidei assensus non nititur bonitate consequentiæ, quia nititur sola Dei auctoritate: Et,

si

ſi illa bonitate niteretur; non eſſet actus virtutis Theologicæ. Ergo nullus actus fidei habet rationem diſcurſûs.

5. Reſpondeo negando majorem, quæ vera eſt tantùm de ſyllogiſmo qui ſit artificialis, etiam in actu ſignato. Fundatur enim abſolutè diſcurſus, ſi ſyllogiſmo ſimplici continetur, in identitate objecti præmiſſarum cum objecto concluſionis, & connexione exiſtente inter res aut rationes ſignificatas per illa extrema, & rem aut rationem ſignificatam per medium terminum. Sic in iſto ſyllogiſmo. Omne rationale eſt riſibile, Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis; diſcurſus fundatur in identitate hominis & riſibilis cum rationali: quæ identitas aſſerta eſt in præmiſſis. Item fundatur in connexione formali quam neceſſariò & indiſſolubiliter habent humanitas & riſibilitas cum rationalitate. Si ſyllogiſmi ſunt compoſiti, diſcurſus fundatur in prædictis, aut æquivalentibus principiis. Neque ullo modò ad concludendum aliquid ex præcognitis præmiſſis, neceſſe eſt cogitare de bonitate formæ, ſeu de diſpoſitione ſyllogiſtica terminorum: quod ſit vel poſt ipſum factum diſcurſum, per actum reflexum, vel poſt ſyllogiſmum apprehenſivum, ut illa cognita bonitas ſit accidentarium motivum ad aſſentiendum concluſioni ſic ſequenti,

ipſique totaliter ſumpto ſyllogiſmo.

6. Confirmatur, quia ad judicandum ſcientificè de aliquo effectu, ſatis eſt cognoſcere cauſam illius per compoſitionem & attributionem terminorum, & ipſum inde inferre, ſecluſa omni arte Logica, omníque cogitatione de ipſis actibus intellectûs, eorúmque rectitudine.

7. Objicies tertiò, Aſſenſus revelationis non poteſt non eſſe aſſenſus rei revelatæ, quia aſſenſus revelationis repræſentat rem revelatam, ut cùm ipſa infallibili revelatione connexam. Ergo ſine diſcurſu erit ille aſſenſus qui eſt actus fidei.

8. Reſpondeo negando antecedens, quia aſſenſus revelationis eſt tantùm cauſaliter aſſenſus rei revelatæ. Unde ad probationem dico, repræſentare connexionem revelationis cum ipſa re revelata (quod ſolum fit per utrumque ſimul ſumptum principium fidei) nihil aliud eſſe niſi repræſentare id unde bene ſequitur veritas rei revelatæ.

9. Talis autem aſſenſus non eſt formaliter aſſenſus rei revelatæ, ſed radicaliter, eo modo quo omnis præmiſſarum aſſenſus eſt radicaliter & virtualiter aſſenſus concluſionis. Quod ſi valeret objectio, tolleretur omnis diſcurſus à ſcientiis, quia tolleretur tranſitus à præmiſſis ad concluſionem, ſiquidem jam in præmiſſis eſſet formaliter

assensus conclusionis, & fides humana procedens à testimonio hominis fide digni, non esset discursiva ob paritatem rationis.

10. Objicies quartò, Ejusdem est rationis fides nostra cum fide quam habuerunt Angeli viatores. Sed fides Angelorum non fuit discursiva, quia ipsi non discurrunt. Ergo nec nostra est discursiva.

11. Respondeo primò, Angelos discurrere circa res ipsis obscuras, futuras, supernaturales, ac denique circa ea omnia quæ non vident intuitivè. Non vident autem intuitivè nisi res naturales creatas, ipsis ad certum spatium præsentes. Et hinc patet eos posse discurrere, & egere discursu circa objecta fidei.

12. Respondeo secundò, distinguendo majorem, ejusdem rationis quoad obscuritatem ipsi propriam, id est quoad inevidentiam revelationis, & rei revelatæ ut sic, item quoad certitudinem majorem omni certitudine naturali, quoad supernaturalitatem, & libertatem petitam ab imperio voluntatis, concedo: quoad ea quæ in actum fidei proveniunt ex subjecto, seu principio naturali, in quo est habitus fidei, nego. Nam actus fidei nostræ non est actus Angelicus, neque habet differentiam actûs Angelici propriam. Unde si Angelus non esset capax discursûs, omnis fidei actus

in illo esset immediatus assensus, non tamen in nobis, quia in illo immediationis necessitas non proveniret ex fide ut sic, sed ex subjecto fidei. Unde in nobis qui circa inevidentia inferimus per discursum, id quod cum motivo nostri assensûs connexionem habet, fides non desineret esse discursiva.

13. Objicies quinto, Si fides esset formaliter discursiva, ipsa non distingueretur à Theologia, quia ab eodem objecto formali & motivo, eodem modo procederet ad illationem eorum quæ cum illo connexionem habent, ac dependentiam in ratione cognoscibilium.

14. Respondeo negando sequelam. Ad probationem dico, Theologiam, etsi discurrat ex revelatione, non discurrere ex ea credendo eam tanto assensu, ex pia determinatione voluntatis, sed discurrere ex ea vel judicata ob motiva se tenentia tantùm ex parte intellectûs, vel supposita ex fide, per quam ostendit illam rationaliter cum summa assensûs firmitate, ac certitudine credi. Et sic est fidei rectè subordinata. Adde quòd Theologia discurrit etiam ex veritatibus, revelatis ad quævis alia inde inferibilia, cùm fides ex sola revelatione Dei summè veracis, ad solas veritates revelatas procedat.

13. Objicies sextò, si fides est forma-

liter diſcurſiva, non omnes fidei actus erunt æqualis certitudinis, quia in diſcurſu certiores ſunt præmiſſæ, quàm concluſio. Itaque firmiùs credetur revelatio quàm res revelata.

16. Reſpondeo primò, ſi decrementum illud certitudinis admittatur neceſſarium in diſcurſu formali, idem quoque eventurum neceſſariò in virtuali, quia in eo aſſenſus objecti materialis tam dependet ab aſſenſu motivi, ſeu à motivo ut judicato, quàm in diſcurſu formali compoſito ex diſtinctis actibus.

17. Reſpondeo ſecundò, negando conſequentiam. Ad probationem, dico poſſe tam certam eſſe concluſionem quàm præmiſſas duobus modis. Primus, qui ad rem præſentem non ſpectat, eſt quando certitudo præmiſſarum neceſſaria eſt ob evidentiam ut in ſcientiis, & nihil impedit ne tota communicetur concluſioni, quia nimirum nulla eſt obſcuritas circa conſequentiam, & modum inferendi. Sic in iſta demonſtratione, Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis, tam certa eſt concluſio, quàm præmiſſæ: & tantùm verum eſt præmiſſas eſſe priùs naturâ certas, quia nihil eſt modificans vim præmiſſarum, aut impediens ne parem ſibi effectum cauſent. Secundus modus, qui ad rem facit, eſt

quando libera existente certitudine unius saltem ex præmissis, & libero pro utraque gradu adhæsionis, seu firmitatis imperatæ, quæ hîc potissimùm attenditur, & omnem naturalem transcendit, non minor est causa imperandi tam firmum conclusionis assensum, quàm fuit pro præmissis, & nulla aliunde occurrit obscurItas circa necessitatem consequentiæ. Quod totum hîc contingit. Nam primò dignitas quam Deus habet ut ipsi credatur, tam se extendit ad hoc ut credamus verum esse quod dicit, quàm ut credamus ipsum dicere, cùm præsertim ideo exigat ut credamus ipsum dicere, quia vult ut credamus verum esse quod dicit. Deinde in discursu qui fit à motivo fidei, seu à revelatione Dei ad rem revelatam, nulla est obscuritas quoad consequentiam. Nam iste syllogismus, Omne quod Deus summè verax dixit, est verum. Sed Deus summè verax dixit, omne quod Ecclesia credendum proponit: Ergo omne quod Ecclesia credendum proponit, est verum: Iste, inquam, syllogismus tam clarus est quoad formam, quàm supradicta, aut quævis alia demonstratio. Igitur par erit cettitudo in conclusione discursûs fidei, ac in præmissis illius discursûs.

18. Aliter ad objectionem respondet de Lugo disp. 7. de fide sect. 2. æqualitatem certitudinis in fide non intelligendam

esse de objectis materialibus comparatis cum objecto formali, quia juxta ejus doctrinam intellectus firmiùs assentitur præmissis, quàm conclusioni, sed de objectis materialibus inter se comparatis. Illam autem majorem certitudinem ponit in hoc quòd si denegandum esset alteri objecto, aut formali aut materiali, assensus, denegaretur potiùs materiali, quàm formali; seu negaretur potius veritas revelata, quàm Dei auctoritas.

19 Refellitur hæc responsio, quia frustra conceditur major illa certitudo præmissarum, quàm conclusionis, etiam ut substantis præmissis. Etsi enim non ita implicet aliquid quod est à Deo revelatum, esse falsum, sicut Deum non esse veracem; tamen ex hypothesi quòd Deus illud revelaverit, quo modo consideratur, dum illud ex Dei revelatione infertur, tam implicat illud esse falsum, quàm Deum non esse veracem, quia si in hac hypothesi esset falsum, Deus non esset verax. Quare in re conclusa, ut substante tali illationi, tanta est implicantia falsitatis, quanta in præmissis. Præterea nulla est causa cur præmissæ formales non transfundant totam suam certitudinem in conclusionem, quando nulla est causa modificans vim earum, neque ulla obscuritas quoad consequentiam, & modum inferendi: quod hîc con-

tingere ostensum est. Et licet id non esset absolutè verum de certitudine quæ petitur præcisè ex propositione objecti, quam spectat intellectus, verum esset de imperata, quæ petitur ex determinatione voluntatis, præsupposita evidenti credibilitate ex parte intellectûs. Nam tam potest voluntas imperare firmissimum conclusionis clarè sequentis ex præmissis assensum, quàm imperare firmitatem judicii circa præmissas non evidentes: tam, inquam, id potest, támque prudenter, si semper par est causa imperandi ejusmodi firmitatem. Atqui in proposita fidei materia voluntas imperat firmissimum assensum circa principia fidei, & circa ipsam revelationem, cùm illi assensui non præsupponatur ex parte intellectûs nisi evidens credibilitas ipsius revelationis absolutè inevidentis, & causa imperandi est quia revelationis dignitas id postulat ut, supposita evidenti credibilitate sui, firmissimus ei detur assensus. Jam autem evidens illa credibilitas se quoque extendit ad veritatem rerum revelatarum ut sic, imò naturaliter evidens est esse veras ex hypothesi quod sint revelatæ: & tam Dei, & revelationis dignitas postulat ut res quæ revelationi subest, credatur existere, quàm ipsa facta revelatio. Igitur tam potest, & debet imperari summa firmitas in assensu conclusionis, quàm in assensu præmissa-

rum, seu principiorum fidei.

20. Objicies septimò, si fides est discursiva, non firmiùs assentietur conclusioni quàm connexioni ejus cum præmissis: quæ connexio indicatur per particulam, Ergo. Atqui certitudo quæ habetur de hac connexione est tantùm naturalis. Unde certitudo conclusionis non erit major.

21. Ad hoc solvendum, Adverte primò, duplicem posse spectari certitudinem circa conclusionem alicujus discursûs. Una est quæ petitur ex habitudine necessaria quæ cognoscitur inter objectum præmissarum, & objectum conclusionis, ita ut intellectus judicet fieri non posse ut illo existente, hoc non sit. Altera est quæ petitur ex cognita dispositione terminorum secundùm leges formæ syllogisticæ putà leges primæ figuræ, in modo, Barbara, & sic de aliis. Et hæc certitudo est tantùm signum prioris.

22. Adverte secundò, non esse opus ad illationem conclusionis, ut habeatur hæc secunda certitudo, quia sufficit prima, & hæc secunda non habetur nisi cùm quis per actum reflexum supra modum discurrendi, judicat illum esse bonum, & conformem præceptis logicis. Quod ita verum est, ut etiam scientia non indigeat hac secunda certitudine. Satis enim ad illam est, si quis cognoscat effectum necessarium qui est objectum conclusionis, per causam necessa-

riam, quæ eſt objectum præmiſſarum: & ſcientia nihil ultrà includit in ſua definitione atque eſſentia. Itaque ille erit ſciens, qui audito hoc ſyllogiſmo, Omne rationale eſt riſibile. Omnis homo eſt rationalis. Ergo omnis homo eſt riſibilis, hoc inquam audito bene percipiet objectum præmiſſarum, & objectum concluſionis, & cauſalitatem quæ eſt inter rationalitatem & riſibilitatem: cum quo ſtat quòd nihil cogitet, neque etiam unquam audierit de prima figura, & primo modo ſyllogiſmorum ejus. His poſitis.

23. Reſpondeo ad objectionem diſtinguendo majorem, non firmiùs aſſentietur concluſioni quàm connexioni quæ petitur ex habitudine objecti ejus, ſeu rei revelatæ ad objectum præmiſſarum, ſeu ad revelationem, concedo: quia idem eſt judicium quo credens aſſentitur concluſioni ſui diſcurſûs, & illi connexioni, ſiquidem non aſſentitur concluſioni illi præcisè ut propoſitio eſt, ſed ut concluſio, cujus veritas pendet ex præmiſſis objectivè ſumptis. Non firmiùs aſſentietur quàm connexioni quæ petitur ex conſiderata per actum reflexum bonitate formæ, & recta diſpoſitione terminorum, nego. Quia iſta certitudo eſt tantum naturalis: concluſionis autem certitudo eſt major omni naturali, cùm aſſenſus illius concluſionis ſit actus

fidei ex ſupradictis. Porro hoc non minuit certitudinem fidei, quòd certitudo quæ habetur de bonitate formæ, non ſit niſi naturalis, quia hæc ad aſſenſum fidei nullo modo neceſſaria eſt, & ſe habet ad illam contingenter, ſicut & ipſa cognitio reflexa ſupra diſcurſum credentis: & non repugnat aliquid quod fidem contingenter comitatur, & à quo ipſa nullo modo pendet, non habere perfectionem neque certitudinem ejus.

24. Objicies octavò, ſi aliquis aſſenſus fidei per diſcurſum elicitur, non habebit revelationem pro objecto intrinſeco, ſed tantùm pro objecto extrinſeco: quia ille aſſenſus non attinget revelationem ſed tantùm ſupponet eam in præmiſſis cognitam. Conſequens non poteſt admitti, quia hoc non eſt actus fidei. Ergo.

25. Reſpondeo aſſenſum fidei habere præmiſſas pro objecto quod ſit rei concluſæ extrinſecum, ſed quod attingere proprium, & intrinſecum ſit tali aſſenſui: quia aſſenſus concluſionis, prout concluſio eſt, fertur indirectè in præmiſſas, inquantum judicat concluſionem non abſolutè & ſine reſpectu ad præmiſſarum objectum, ſed propter illud, quod indicatur per particulam, Ergo. Unde cùm poſt iſtas præmiſſas, quæ ſunt principia fidei, Omne quod Deus ſummè verax dixit, eſt

verum, ſed Deus ſummè verax dixit Verbum eſſe incarnatum, infertur, Ergo Verbum eſſe incarnatum eſt verum, idem eſt ac ſi diceretur, propter igitur illud infallibile Dei ſummè veracis teſtimonium judico Verbum eſſe incarnatum.

26. Objicies nonò, ſi quis fidei aſſenſus per diſcurſum elicitur, non erit liber, ac proinde nec meritorius. Falſum conſequens. Ergo & antecedens. Sequela probatur, quia poſitis præmiſſis, aſſenſus ille neceſſariò ſequetur, nec poterit impediri à voluntate.

27. Reſpondeo diſtinguendo majorem. Non erit liber per ſe præcisè, ac ſolitariè ſumptus, concedo: conſequenter ad libertatem aſſenſûs qui dabitur præmiſſis, ſeu principiis fidei à quibus pendebit, nego. Et dico ſatis eſſe ad meritum ſi actus quomodocunque, ſive proximè, ſive remotè ſit liber, quia id quod ex parte libertatis requiritur ad meritum, eſt ut actus ſit imputabilis agenti. Eſt autem imputabilis hoc ipſo quòd quomodocunque, ſive proximè, ſive remotè eſt liber. Ergo per hoc ipſum, ſi de ſe eſt bonus, habet ſuæ bonitatis imputabilitatem in qua conſiſtit ratio meriti. Confirmatur quia actus charitatis imperatus non eſt proximè liber quia ſuppoſito illo imperio, non poteſt non poni, & tamen eſt meritorius, etiámque juſtificati-

vus, etiam in illa hypothesi, ut contingit in eo qui ex desiderio salutis imperat sibi actum charitatis, aut contritionis.

28. Respondeo præterea fidei libertatem, & meritum maximè versari circa assensum revelationis, quo posito, non est difficultas nova in assensu rei revelatæ, sed eadem magis extenditur. Quare absolutè libertas, & meritum fidei debet spectari circa totum ejus discursum ut imperatum à voluntate, quæ determinat intellectum ad duo objectivè honesta, primum est assentiri revelationi Dei, supposita evidenti credibilitate ejus: secundum est assentiri consequenter rei revelatæ, quia subest revelationi: Et licet non possit determinare ad unum quin determinet ad aliud, libera tamen est totalis determinatio, à qua tota posset abstinere: Et sic in ea tota volenda est meritum: sicut etsi non possit aliquis diligere Deum super omnia absque eo quod velit servare aliquod præceptum, quod hîc & nunc urget, id non impedit ne illa quoque voluntas servandi tale præceptum, sit meritoria, quia ab ea posset abstinere, abstinendo etiam ab actu quo Deum super omnia diligit.

SECTIO QUINTA.

An ratio formalis fidei ſe extendat ad concluſionem quæ ſequitur ex duabus revelatis, aut ex una revelata, & altera evidenti.

1. NOtandum primò, nihil fide credi poſſe, niſi ſit ſaltem implicitè, aut virtualiter revelatum, quia nihil poteſt terminare aſſenſum proprium alicujus habitûs, niſi ſubſit rationi motivæ ac formali, quæ eſt illius habitûs propria, & diſtinctiva. Auctoritas autem Dei, quæ revelationem complectitur, eſt ratio motiva propria, & ſpecificativa fidei. Ergo cui non convenit eſſe revelatum à Deo, non convenit eſſe credibile fide divina. Sic quod non habet cauſam ſui neceſſariam, non eſt judicabile per actum ſcientiæ. Et hinc implicat dari ſcientiam de futuris contingentibus, ſumptis prout in cauſis contingentibus continentur. Pari igitur modo de fide ſentiendum eſt, nempe, quod neque confusè & implicitè, neque virtualiter eſt revelatum, fide divina credi non poſſe. Illud eſt confusè & implicitè revelatum, quod formaliter continetur in revelatis explicitè, ut contingit primò quando revelatio eſt propoſitio univerſalis,

cujus subjectum sumitur distributivè, & resolubile est in omnia singularia quæ formaliter, licet implicitè continet. Sic in ista universali revelatione, Omnes Apostoli receperunt Spiritum sanctum; continetur hæc, Petrus recepit Spiritum sanctum. Secundò, quando fit revelatio definiti, in quo continetur formaliter definitio, illiúsque partes, sed confusè, & minus clarè. Sic dum revelatum est formaliter & explicitè, Christum esse hominem, revelatum est etiam formaliter, sed implicitè, Christum esse animal, vivens, substantiam, item constare corpore & animâ, & similia. Illud est virtualiter revelatum, quod in revelatis explicitè, non continetur formaliter, sed virtute tantùm, ut risibilitas in homine, & omnes proprietates necessariæ & convertibiles, in naturâ cujus sunt proprietates. Sic dum revelatum est, Christum esse hominem, revelatum est virtualiter ipsum habere voluntatem creatam, quæ est idem realiter cum anima hominis, aut saltem ei necessariò connexa est, ita-ut qui dicit esse hominem, moraliter & æquivalenter dicat, habere voluntatem humanam.

2. Notandum est secundò, revelationem, sive confusam, sive virtualem, ut saltem necessaria est ad hoc ut aliquid sit de fide, ita & ad istud sufficere. Ac primò

quidem, quòd revelatio confusè, & implicitè aliquid continens sufficiat, clarum est, quia quod Deus formaliter dicit, id fide credi potest. Quod autem in revelatione universali implicitè continetur, id Deus fòrmaliter dicit. Nam qui affirmat aliquid de omnibus, id dicit de singulis, & qui de aliquo affirmat totum quodpiam, affirmat quoque de eodem partes illius totius. Quare quod sic est revelatum, hoc fide credi potest. Quod autem etiam virtualis revelatio sufficiat, probatur, quia quando duo ita se habent ut realiter non distinguantur, & unum virtute contineatur in alio, ídque indivisibiliter & inseparabiliter, ut risibile in rationali, qui dicit unum, dicit æquivalenter, & moraliter aliud. Addo, etsi illa non sint idem realiter, sed tantùm ita connexa ut uno intellecto, aliud quoque ut connexum moraliter intelligatur, etiam qui dicit unum, dicere moraliter aliud. Sic qui dicit aliquem esse dominum alterius, dicit moraliter & æquivalenter, illum esse servum, etsi dominium identificetur domino, & terminetur non ad servitutem, sed ad fundamentum ejus, cujusmodi est esse emptum, vel in justo bello captum, vel ex servis parentibus natum, aut quid simile. Hoc autem posito, poterit fide credi quod sic virtualiter & moraliter est assertum, quia ad fidei

dei assensum sufficit si aliquid credatur eo quòd quomodocunque sit dictum ab aliquo, & dicentis auctoritas sit immediatum, & formale motivum assensûs: quod hîc continget, dum revelatio virtualis in morali acceptione sumetur pro formali.

3. Confirmatur primò, quia alioqui Deo dicente se esse omnium creatorem ac dominum, ille non peccaret directè contra fidem, qui negaret se esse Dei creaturam & subditum, quod consequens est absurdum.

4. Confirmatur secundò, quia qui negat rem virtualiter revelatam, lædit formaliter auctoritatem dicentis, si constet evidenter rem revelatam virtute contineri in re quæ expressè revelata est, aut necessariò ipsâ intellectâ intelligatur, ita ut moraliter idem sit dicere unum, & dicere aliud. Quod si dissensus rei sic assertæ lædit formaliter, & immediatè auctoritatem dicentis, ergo assensus illam auctoritatem per se formaliter honorat, illâque ut proprio motivo nititur: unde est fidei actus.

5. Confirmatur tertiò, quia multa ab Ecclesia sunt definita, ut fidei dogmata, quæ tantùm sunt virtualiter revelata, ut Patrem realiter distingui à Filio, Filium non esse creaturam, in Christo esse duas voluntates, Christi sanguinem, & animam esse sub speciebus panis per concomitantiam & similia.

6. Neque dicas formalem horum revelationem à Deo factam Ecclesiæ, per traditionem constitisse. Nam Patres in Conciliis ista definierunt attendendo scripturas, & agnoverunt id in illis contineri. Sic in Concilio Tridentino totius Christi præsentia in Eucharistia, probata est per illa verba: Hoc est corpus meum.

7. Notandum tertiò est, ad hoc ut assensus alicujus conclusionis sit fidei actus, non esse satis si illa conclusio aliunde sit de fide, aut fide credi possit, sed necessarium esse ut illa conclusio pendeat, & sit deducta ex ipso fidei motivo, ipsáque Dei auctoritas, seu revelatio Dei summè veracis, constituat medium terminum in discursu per quem infertur. Quod probatur à pari. Nam ut conclusio aliqua quæ sciri potest, & habet causam sui necessariam in natura, & essentia subjecti, sit actus scientiæ, non est satis quod illa sciri possit, & habeat talem causam, sed requiritur ut syllogismi per quem infertur, medius terminus sit illa causa, à qua in subjecto oritur proprietas quæ de eo in tali conclusione prædicatur. His positis.

8. Dico primò conclusio ex duabus revelatis non est hoc ipso, seu vi illius discursûs, assensus fidei, ipsa tamen aliter credi potest, quatenus revelata est. Prima pars est communis doctrina Theologorum; & qui

citantur in oppositum, Canus lib. 6. de locis. Vega lib. 9. in Tridentinum c. 39. Catharinus opusc. de certitudine gratiæ, & alii reipsa non sunt contrarii. Nam solum docent propositiones deductas ex duabus revelatis, pertinere ad fidem eo quòd credi possint, cum quo stat quod non credantur illo actu, nec vi illius discursûs, sed aliter, ut ex ipsa sui revelatione illatæ.

9. Probatur illa prima pars assertionis, quia omnis mediatus fidei actus debet habere pro objecto formali immediato Dei auctoritatem, ita-ut eâ formaliter nitatur, non autem tantùm eam præsupponat. Atqui conclusio illa, ut deducta ex revelatis, non habet pro motivo immediato Dei auctoritatem, sed præmissas ipsas revelatas, quæ aptæ quidem sunt inferri ex Dei auctoritate; sed non sunt ipsa Dei auctoritas. Ergo. Major constat ex notabili tertio, & confirmatur, quia universim loquendo, actus qui supponunt, non autem per se attingunt, id quod est objectum formale motivum alicujus habitûs, non eliciuntur ab illo habitu: alioquin opinio quæ supposito aliquo principio scientifico discurrit ex aliquo medio probabili, quod proximè intuetur, esset actus scientiæ: & omnes ratiocinationes etiam in immensum excurrentes, quæ fundarentur remotè in prin-

cipio aliquo fide credito, essent actus fidei, ídque tam in humana fide, quàm in divina, quod est absurdum.

10. Secundam assertionis partem tradunt Canus & Vega locis citatis. Vasquez 1. parte disp. 5. c. 3. Becanus de fide cap. 11. q. 5. de Lugo disp. 1. sect. 13. §. 2. Hurtadus disp. 10. sect. 1. §. 2. Ubi affert Scotum, Ochamum, Aureolum, & alios. Probatur autem, quia illud fide credi potest, quod est sive formaliter, sive virtualiter revelatum. Atqui omnis conclusio deducta ex duabus revelatis est sive formaliter, sive virtualiter revelata. Ergo. Major constat ex secundo notabili. Minor probatur, quia universim loquendo, omnis conclusio virtualiter saltem continetur in præmissis, & qui dicit præmissas, virtualiter illam dicit. Ac primò quidem, si syllogismus ex quo illa conclusio sequitur, est simplex, sive in una ex tribus figuris, constans solis tribus terminis, & fundatas in illo principio, Quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se, objectum conclusionis, & objectum præmissarum est idem. Unde qui dicit unum, dicit aliud, saltem in sensu reali, si verò syllogismus est compositus, idest constans ex propositionibus compositis, ut sunt hypothetici, disjunctivi, copulativi, etsi non sit expressa identitas inter conclusio-

nem, quæ forte erit affirmativa, & præmissas, quarum aliqua erit negativa, tamen objectum præmissarum adæquatè sumptum, & objectum conclusionis erunt ejusmodi, ut qui unum dicit, moraliter dicat aliud, eo quòd unum æquivaleat alteri. Sic in hoc syllogismo copulativo. *Nemo est qui reliquerit domum, aut parentes, aut fratres propter regnum Dei & non recipiat multò plura in hoc tempore, & in sæculo futuro vitam æternam:* quæ sunt Verba Christi Luc 18. 19. Sed Petrus reliquit domum, *&c.* Ergo recipiet, *&c.* qui dicit præmissas, moraliter dicit conclusionem, etsi conclusio non sit expresè idem cum præmissis, quæ non sunt ambæ propositiones simplices. Nam major æquivalet huic. Non simul homo & relinquit omnia propter regnum Dei, & non accipit plura in hac vita, & felicitatem in alia. Verùm absolutè totus sensus illius syllogismi, non est alius à sensu istius, *Omnis qui reliquerit domum,* &c. *centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit:* quæ sunt verba ejusdem Christi. Matth. 19. sed Petrus reliquit, *&c.* Ergo.

11. Dico secundò, non modò illatio conclusionis ex una revelata & altera evidenti, non est actus fidei, sed nec omnis talis conclusio, etiam aliter fide credi potest. Ita Gregorius, Major, Caïetanus, Suarez contra Scotum, Vasquem & alios.

Prima pars ſequitur à fortiori ex prima parte præcedentis aſſertionis. Nam ſi nequidem concluſio deducta ex duabus revelatis eſt hoc ipſo, & vi talis diſcurſûs aſſenſus fidei, multò potiori jure negatur deductam ex una revelata, & altera tantùm naturaliter cognita, eſſe hoc ipſo actum fidei: ſiquidem hic diſcurſus quoad unam ex præmiſſis, quæ eſt inferioris ordinis, deficit à qualitate, & nobilitate alterius. Et huc recurrit ratio illa à priori quod omnis aſſenſus fidei circa objecta revelata debeat habere revelationem ipſam pro motivo immediato & medio termino proximo: quod hîc non contingit.

12. Secunda pars probatur, quia ut aliqua propoſitio fidè credi poſſit, oportet eam eſſe ſive implicitè, ſive virtualiter revelatam, ut conſtat ex primo Notabili. Atqui non omnis propoſitio quæ ſequitur ex una revelata & altera evidenti, eſt ſive implicitè, ſive virtualiter revelata, quia non omnis qui unam dicit ex præmiſſis, dicit ſemper aut implicitè, aut virtualiter, & moraliter concluſionem. Ergo non omnis propoſitio ſequens ex una revelata, & altera evidenti fide credi poteſt.

13. Dico tertiò, Concluſio ſequens ex una revelata & altera evidenti, etſi non poſſit credi per actum fidei, reductivè tamen ad fidem pertinet, hoc ſenſu quòd ita

connexa sit cum objectis fidei, ut ejus negatio repugnet illis consequenter, sitque peccatum contra fidem.

14. Probatur, quia hæc saltem evincunt adversariorum argumenta sectione sequenti referenda, in quibus solvendis hoc tantùm defenditur quod conclusio ejusmodi, cùm non subsit objecto formali fidei, seu revelationi Dei, non possit judicari per actum fidei: cum quo stat quod habeat prædictam connexionem, & credens non possit in sensu composito fidei suæ circa præmissam ex qua sequitur talis conclusio, ipsam negare. Nam si quis, Verbi gratiâ, credat fide divina istam propositionem quæ verè est revelata, Ecclesia in decidendis iis quæ spectant ad Religionem & mores, errare non potest, is cùm audiet istum syllogismum; si Ecclesia est infallibilis quoad decisionem eorum quæ spectant ad Religionem & mores, iste homo, putà sanctus Ludovicus, quem beatum & colendum definivit, reipsa est talis. Atqui Ecclesia est infallibilis quoad illorum decisionem. Ergo iste homo est beatus & colendus. Cùm, inquam, audiet talem syllogismum, si velit negare conclusionem, debebit negare ex præmissis eam quam negare potest, siquidem clara est bonitas formæ, & quoad eam nullum potest occurrere dubium. Non potest autem negare

ita ut si talis sese offerat apparentia, ei resistatur, & sic debemus firmiùs credere eum qui ab Ecclesia declaratus est sanctus, esse colendum, quàm omnem hominem esse risibilem, firmiùs, inquam, firmitate proveniente ex determinatione voluntatis, sicut ostensum est de firmitate fidei, quod hîc proportionatè ad connexionem cum ipsis rebus fidei, intelligendum est, ita ut quò objecta sunt propiora iis quæ revelata sunt, eò firmior imperetur eorum assensus.

SECTIO SEXTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò, Omnis assensus qui in Dei auctoritatem resolvitur, est actus fidei. At talis est qui nititur præmissis revelatis, cùm illæ credantur propter Dei auctoritatem. Ergo ille est actus fidei. Confirmatur quia fides humana est discursiva à re dicta ad aliam, & sufficit ad rationem fidei in secunda illatione, quòd remotè pendeat à testimonio dicentis.

2. Respondeo negando majorem, quia ad assensum fidei requiritur ut Dei auctoritas sit proximum motivum assentiendi. Quòd si ulteriùs à re propter Dei auctori-

in Deum prout omni discursu, qui supposita propositione fidei, ipsâque fide, humanæ rationi possibilis est, cognoscibilem. Unde & per revelationem in eum tendit, sed ut probatam & judicatam humano modo, & habentem certitudinem suam ex fide, quam ipsa Theologia supponit. Neque enim Theologiæ est voluntatem inclinare efficienter ut determinet intellectum ad summam, quæ circa revelationem imperari possit, assensûs firmitatem, sed hac supposita certitudine, ipsa humanum de illa judicium formans, ulteriùs progreditur, & simul principiis naturalibus utitur, ut fidei adjungat quidquid de Deo & divinis assequi potest.

5. Objicies tertiò, Habitus charitatis extendit se ad omne objectum materiale quod dependenter à suo objecto formali cognoscitur amabile, sive mediatè sive immediatè. Hinc si propter Deum vult aliquis proximo sanitatem, ad quam eligit medicinam, quam illi dat, hæc omnia charitas amat. Ergo & habitus fidei inclinabit ad omnia quæ consequenter ad motivum ejus credibilia erunt, sive proximè & immediatè illi subsint, sive mediantibus aliis motivis inferioribus.

6. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est quia intentio per se inclinat ad ea quæ sunt ad ejus objectum formale

6. Neque dicas formalem horum revelationem à Deo factam Ecclesiæ, per traditionem constitisse. Nam Patres in Conciliis ista definierunt attendendo scripturas, & agnoverunt id in illis contineri. Sic in Concilio Tridentino totius Christi præsentia in Eucharistia, probata est per illa verba: Hoc est corpus meum.

7. Notandum tertiò est, ad hoc ut assensus alicujus conclusionis sit fidei actus, non esse satis si illa conclusio aliunde sit de fide, aut fide credi possit, sed necessarium esse ut illa conclusio pendeat, & sit deducta ex ipso fidei motivo, ipsáque Dei auctoritas, seu revelatio Dei summè veracis, constituat medium terminum in discursu per quem infertur. Quod probatur à pari. Nam ut conclusio aliqua quæ sciri potest, & habet causam sui necessariam in natura, & essentia subjecti, sit actus scientiæ, non est satis quod illa sciri possit, & habeat talem causam, sed requiritur ut syllogismi per quem infertur, medius terminus sit illa causa, à qua in subjecto oritur proprietas quæ de eo in tali conclusione prædicatur. His positis.

8. Dico primò conclusio ex duabus revelatis non est hoc ipso, seu vi illius discursûs, assensus fidei, ipsa tamen aliter credi potest, quatenus revelata est. Prima pars est communis doctrina Theologorum; & qui

citantur in oppositum, Canus lib. 6. de locis. Vega lib. 9. in Tridentinum c. 39. Catharinus opusc. de certitudine gratiæ, & alii reipsa non sunt contrarii. Nam solum docent propositiones deductas ex duabus revelatis, pertinere ad fidem eo quòd credi possint, cum quo stat quod non credantur illo actu, nec vi illius discursûs, sed aliter, ut ex ipsa sui revelatione illatæ.

9. Probatur illa prima pars assertionis, quia omnis mediatus fidei actus debet habere pro objecto formali immediato Dei auctoritatem, ita-ut eâ formaliter nitatur, non autem tantùm eam præsupponat. Atqui conclusio illa, ut deducta ex revelatis, non habet pro motivo immediato Dei auctoritatem, sed præmissas ipsas revelatas, quæ aptæ quidem sunt inferri ex Dei auctoritate, sed non sunt ipsa Dei auctoritas. Ergo. Major constat ex notabili tertio, & confirmatur, quia universim loquendo, actus qui supponunt, non autem per se attingunt, id quod est objectum formale motivum alicujus habitûs, non eliciuntur ab illo habitu: alioquin opinio quæ supposito aliquo principio scientifico discurrit ex aliquo medio probabili, quod proximè intuetur, esset actus scientiæ: & omnes ratiocinationes etiam in immensum excurrentes, quæ fundarentur remotè in prin-

bonitas formæ postulat, connectuntur. Hinc concedo quidem eum qui ex duabus veritatibus revelatis, ac fide creditis, aliquam conclusionem elicit, nobiliorem ac firmiorem habere de illa conclusione notitiam, quàm si non assumeret veritates illas ut de fide certas, sed tantùm humano ac naturali modo cognitas, sed nego ipsa fidei principia, ex quibus veritates illæ sunt illatæ, per se causare illam conclusionem, ad quod requireretur ut ipsa essent illius præmissæ, sicut in alio discursu esse possunt, in quo illa conclusio ut revelata, non ut ex revelatis deducta judicabitur.

8 Hinc adverte circa illud quod suprà dictum est de primo quod ab intentione procedit imperio, intentionem finis causare duos effectuum ordines. Nam cùm causet electiones mediorum viciniorum & remotiorum, seu decreta de illis assumendis, & ipsam positionem eorum, quoad electiones causat primò eas quæ habent pro objecto media proximiora fini, deinde eas quæ remotiora, ac postremò eam quæ remotissimum. Quoad ipsam autem positionem mediorum, in qua consistit executio rei, causat primò positionem remotissimi, & fit inde progressus ad alia minùs distantia, deinde ad ea quæ sunt pro-

ximiora, qui ordo est alteri planè contrarius: Et licet hunc secundum ordinem non causet nisi præsupposito primo, quia tamen in primo ordine nulla est volitio quæ per se executionem imperet, nondum determinatis iis quæ in intentione ultima sunt, & in ipsa executione prima, ideo intentio prout effectiva, & causativa executionis, fertur primò in remotissima media, & nisi inde inciperet, nunquam daretur actionis initium. Nihil autem tale est in causalitate primorum intellectûs principiorum, cùm illa non causent per se nisi conclusiones vi formæ & aptæ dispositionis terminorum ex ipsis sequentes, quæ sunt solæ primæ & immediatæ: remotiores autem non causant nisi per alia à se deducta principia, quod, ut dixi, est minùs strictum causalitatis genus: siquidem non importat influxum actualem in effectum, sed arguit tantùm fuisse influxum in causam ejus.

9. Objicies quartò contra id quod dixi, sufficere revelationem virtualem ad hoc ut aliquid fide credi possit. Datur aliquis assensus Theologicus distinctus ab assensu fidei, certior omnibus scientiis naturalibus. Non nisi is qui nititur revelatione virtuali. Ergo assensus qui habebit pro motivo revelationem virtualem, erit tantùm Theo-

logiæ, non fidei.

10. Respondeo assensum Theologicum certiorem omni scientia naturali esse primò eum qui nititur revelatione ipsa non credita modo fidei proprio, sed spectata prout à præsupposita fide summam in nobis certitudinem obtinet. Ut enim scientiæ inferiores ac subalternæ aliqua principia supponunt ut constantia ex superiorum demonstrationibus, ita Theologia revelationem Dei, ut à fide cum summa & supernaturali sapientia creditam, rectè accipit pro ineluctabili principio, cujus certitudo præstet omni evidentiæ scientiarum. Secundò assensum Theologicum prædicto modo certum dico esse eum qui nititur veritatibus revelatis spectatis item prout præsupposito circa eas firmissimo fidei assensu pro ineluctabilibus item, sicut & ipsa revelatio, principiis accipiuntur. Jam quod revelatio sit virtualis de aliquo objecto vel formalis, & veritates revelatæ substent sive implicitè sive explicitè Dei locutioni, hoc accidentale est, ut ad fidem, ita & ad Theologicam præsuppositionem de summa illarum certitudine, cùm tam Deus sit infallibilis in iis quæ virtualiter, & implicitè dicit, modò illa dicat, quàm in iis quæ formaliter, & explicitè asserit.

11. Objicies quintò contra idem, tota

veritas propositionum virtualiter revelatarum pendet ex veritate propositionum naturaliter evidentium, Verbi gratiâ, ut ex revelatione ista, quòd Christus sit homo, quæ est virtualis revelatio risibilitatis in Christo, constet hoc ipsum, Christum esse risibilem, supponenda est hæc veritas, quòd homo sit risibilis, & ab ea pendet assensus tum qui datur huic propositioni, Deus dixit Christum esse risibilem, tum qui isti conclusioni, Ergo Christus est risibilis. Quare cùm nullus assensus fidei pendeat à veritate naturali, nullus est assensus fidei neque circa revelationem virtualem, neque circa veritatem virtualiter revelatam.

12. Respondeo assensum qui datur tum revelationi virtuali quatenus virtualis est, & se extendit ad rem virtualiter revelatam, non pendere à dicta propositione nisi ut ab aliquo præsupposito, quod si non fuisset præcognitum, non fuisset intellecta, secundùm extensionem quam habet ad illud, revelatio, à qua sola pendet proprius fidei assensus.

13. Objicies sextò, si virtualiter dicitur id quod virtute continetur in eo quod expresſè & formaliter asseritur, sæpe homo dum loquitur, dicet id quod non cognoscit.

14. Respondeo negando consequen-

tiam, quia quando dicitur eum qui aliquid formaliter & expresſè aſſerit, aſſerere virtualiter id quod virtute in eo continetur, ita hoc intelligitur, ut ſenſus ſit, eum dicere virtualiter ea quæ & continentur virtute in eo quod dicit, & ipſe in eo contineri intelligit. Hinc homo quidem qui non ſemper cognoſcit id quod virtute continetur, in eo quod formaliter, & expreſsè aſſerit, non ſemper illud dicit. At verò iſta reſtrictio non habet locum in Deo qui diſtinctiſſimam habet omnium notitiam. Quare dum loquitur, ſignificat totum quod ſive formaliter, ſive virtualiter & moraliter verbis ipſius ſubeſt. Unde id totum fide credi poteſt.



QUÆSTIO SEXTA.

De ſpe Theologica.

CUm Deus non minùs bonus ſit & expetibilis, quàm verus, & cognoſcibilis, par eſt ut cognitionem quæ de ipſo habetur per fidem, ſequatur appetitus, & amor qui ſit tali cognitioni proportionatus, & pari modo in entitate ſupernaturalis. Cúmque hic ſit duplex, unus quo Deum diligimus ut bonum nobis, alter quo eum amamus ut bonum in

se ; ille, etsi non dignitate, tamen generationis ordine est prior : siquidem ex Philosopho, *amicabilia ad se priora sunt amicabilibus ad alterum.* Et præterea cùm amor Dei secundùm se sit maximè arduus, & ex natura rei difficillimus, in quantum Deus, ut summè bonus in se debet amari à nobis supra nos ipsos ; hic ad illum disponit, estque veluti gradus ad id quod superius est, cùm supra naturæ ordinem sit incipere à summo. De hoc igitur amore, qui est ipsa Theologica spes, post fidei considerationem hîc agemus, tum sequenti quæstione de alio dicemus.

SECTIO PRIMA.

Quodnam sit objectum materiale spei.

1. NOtandum primò ad objectum spei in genere, sumendo illud objectum completè, & ut conflatum, tum ex materiali, tum ex formali, quatuor requiri conditiones. Prima est ut sit bonum, quia etsi spes nonnunquam sumatur pro expectatione futuri eventûs, sive boni, sive mali, quo modo Cicero lib. 1. ad Atticum, *spem malorum dicit*, & apud Virgilium Dido, *Hunc ergo si tantum potui sperare dolorem.* Tamen ut rectè docet Augustinus in Ench. c. 8. spes non est

nisi bonarum rerum ; quam idcirco Cicero 4. Tuscul, definit *expectationem futuri boni.* Secunda est ut sit arduum illud bonum, quia quod quis habet in sua potestate, aut facillimè obtinere potest cùm voluerit, illud non dicitur sperare, sed quasi jam pro habito tenere. Et præterea spes à desiderio per hoc differt, quòd desiderium sit de bono quod non sit præsens, abstrahendo à difficultate illud obtinendi. Spes autem desiderio superaddat voluntatem illud consequendi non obstante illa difficultate. Tertia ut sit per se possibile ei qui sperare debet, quia nisi sit antecedenter possibile ; non poterit voluntas moveri ad prosecutionem ejus, sed potiùs bonum propositum, ut absolutè impossibile, desperationem excitabit. Quarta, est ut non sit præsens, sed futurum si media adhibeantur, quia in hoc spes à gaudio distinguitur, quòd gaudium versetur circa bonum ut præsens, spes autem, sicut & desiderium, circa non habitum, sed acquisibile. Et hæc de spe sub ratione spei, quod non impedit ne idem habitus inclinet voluntatem ad amandum idem bonum si sit præsens, & jam ut possessum careat ratione ardui, seu cum difficultate acquirendi, qua de re postea suo loco.

2. Notandum secundò circa objectum

spei Theologicæ, prout ipsa ab omni alia spe distinguitur, controversiam esse primò quodnam sit objectum ejus materiale primarium, seu objectum attributionis. Secundò quænam in eo sit ratio formalis, quæ per se spectata moveat ad prosecutionem illius boni. Quoad primum, de quo hac sectione agitur, cùm ex sancto Thoma 1. 2. q. 1. a. 8. sit duplex finis hominis, nempe finis-qui, id est bonum cujus adeptio expetitur, éstque beatitudo objectiva, nempe Deus: & finis-quo, sive operatio quâ illud bonum possidetur, nempe visio: tota quæstio est, an Deus solus, an sola visio, seu quæcunque sit operatio quâ Deus formaliter possideatur: an vero Deus simul & visio illa, seu possessio, sint spei objectum primarium & immediatum, id est quod actum fidei terminet nullo interveniente medio quod prius per actum spei in ratione objecti materialis attingatur. Et circa hoc Durandus in 3. dist. 27. q. 2. docet solam visionem esse objectum immediatum spei, Deum verò esse objectum tantùm mediatum, licet magis principale. Alii verò objectum immediatum spei esse Deum simul & visionem, sive complexum duo illa includens. Ita Suarez, Vasquez, & plurimi alii. Alii denique volunt objectum spei esse solum Deum, visionem

verò esse actionem quâ possidendum est illud summum bonum, quæ actio non est ipsius desiderii de illa re objectum. Hæc est mens sancti Thomæ 2. 2. q. 17. a. 2. ubi ait objectum spei esse bonum infinitum, & ipsum Deum, & ab eo sperandum non minus aliquid quàm sit ipse. Quod si dicit quoque beatitudinem & vitam æternam esse illud objectum, beatitudinem illam & vitam sumit objectivè, quo modo sunt ipse Deus: nec verbum ullum facit de visione, sed potiùs de fruitione Dei, quæ est actus voluntatis, quem cùm ipse nolit pertinere ad essentiam beatitudinis formalis, patet nolle esse objectum primarium spei. Unde fruitionem, ut dixi, sumit objectivè pro ipsius objecto. Idem docet Caïetanus ibidem, & alii cum quibus.

3. Dico solus Deus est objectum materiale primarium spei, non autem visio, aut ipsa fruitio. Probatur, quia spes est amor concupiscentiæ quo nos perfectissimè diligimus, & supremum bonum nobis optamus. Atqui objectum in quod tendit primariò & per se amor concupiscentiæ, est ipsum bonum possidendum aut possessum, non autem actiones quibus illud quomodocunque possidetur, aut attingitur: unde tales operationes sunt voluntariæ tantùm, id est factæ ex præcognitione

objecti sui, non autem volitæ, id est factæ ex præcognitione sui ipsarum, cùm id nullo modo sit necesse ad amorem concupiscentiæ circa objectum ipsarum. Et id claré patet in belluis propter impossibilitatem quæ est in illis ad præcognoscendas actiones quibus bonum suum attingunt. Nam proposito pabulo feruntur in illud, ipso solo præcognito, non autem cursu suo, aut comestione, cùm tamen bonum illud non attingant sine tali actione. Item gaudent de bono per sensum intetnum repræsentato ut præsente, nec tamen illam cognitionem actui appetitûs præviam norunt, licet per eam noscant objectum. Et si quis contenderet eas nosse talem cognitionem experimentaliter, certum est non cognosci per modum objecti, ad quod necessaria esset cognitio reflexa. Quare objectum concupiscentiæ universim loquendo est solum bonum quod est objectum actionum quibus ipsum attingitur, non autem ipsæ operationes, quibus non præcognitis illud appetitur, utique attingendum per eas, sed habentes rationem operationum voluntariarum, non autem volitarum. Quod si accidat ut illæ sint volitæ, ut contingit in homine, id non erit necesse ad amorem concupiscentiæ circa bonum illud, & erit extra pertinentia ad amorem illum. Quare cùm spes

ſit amor concupiſcentiæ circa Deum ſummum noſtrum bonum, objectum ſpei erit Deus ſolus, non autem actio quo poſſidendus eſt Deus, aut actio quâ ipſo frui debemus.

4. Probatur ſecundò aſſertio, quia ſpes id ſpectat in hac vita, de quo eſt delectatio beatorum in alia. Sed illa eſt de Deo ipſo per ſe ſumpto, quia eſt de objecto cognito per viſionem beatificam, quæ non habet ſeipſam pro objecto.

Dices primò, viſionem beatificam eſſe experimentalem ſui notitiam. Reſpondeo non per hoc eſſe ſui ipſius objectum, & non magis illam per hoc cognoſci quàm cognoſcatur amor ſecluſa omni reflexione circa ipſum, quia experimentalis illa notitia in hoc conſiſtit quod homo poſſit advertere ſe cognoſcere, & recordari quòd cognoverit, quod verum quoque eſt de amore qui non eſt ſui formalis cognitio.

5. Dices ſecundò cum Vaſque, Beccano, & aliis, viſionem beatificam eſſe ſupra ſeipſam reflexam, & in hoc imitari Dei cognitionem, quæ id habet eminentiſſimo modo.

Reſpondeo, omni ſecluſa tali reflexione, Beatum qui videt Deum, hoc ipſo poſſe delectari de illo ut ſummo ſuo bono, & fine. Neque enim ad gaudendum de

aliquo

aliquo bono requiritur alia cognitio quàm illius boni. Quòd si accedat qualiscunque reflexio supra illam cognitionem, & ex ea sequatur gaudium, illud gaudium non jam erit de illo bono, sed de cognitione cognitionis, & sic erit formaliter aliud. Et hoc loco non erit de objecto primario spei, quod est Deus, sed de visione Dei, quæ, ex dictis, non est illud objectum.

6. Quæres, num præter objectum primarium spei, alia etiam secundaria sint objecta quæ ab ea consequenter ad primarium spectentur. Respondeo affirmativè & dico ad objectum spei nostræ secundarium pertinere primò media omnia nobis necessaria ad consequendum Deum, ut sunt gratia justificans, auxilia divina, *&c.* Secundò beatitudinem corporis, & dotes animæ gloriosæ, ipsámque visionem quâ possidetur Deus. Tertiò bona naturalia quæ à Deo petimus in ordine ad nostram beatitudinem. Probatur quia spes actualis est quædam intentio: omnis autem intentio fertur in finem ut per media consequendum. Et jam hinc duplex habet objectum, unum primarium, nempe finem, & alterum secundarium, nempe media. Præterea qui per se intendit finem, vult quoque consequentia, & concomitantia illum finem, veluti accidentia ejus.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur aliæ objectiones asserentium Deum simul & visionem ejus esse objectum materiale spei.

1. OBjiciunt primò, Illud totum sive simplex, sive complexum, est objectum primarium, & immediatum spei, quod est noster ultimus finis. Atqui noster ultimus finis est Deus videndus, sive Deus simul & visio ejus. Ergo. Major patet, quia ultimum finem super omnia nobis bona intendimus, ac proinde volumus immediatè, cùm nostrum bonum ex amore nostri expetimus. Jam autem spes est virtus quâ nostrum summum bonum ex amore nostri expetimus, quâque nos perfectissimè amamus. In quo differt à charitate quæ in Dei bono, quatenus est Dei bonum, acquiescit. Ergo summum, immediatum, & primarium objectum spei est noster ultimus finis. Minor probatur, quia finis-qui, & finis-quo, sive bonum possidendum, & possessio ejus non sunt propriè duo fines, sed unus duntaxat integratus, & in ratione boni beatitudinem constituentis essentialiter conflatus ex duobus. Neque enim ut homo sit beatus, satis est quòd existat beatitudo ejus ob-

jectiva, quódque Deus sit bonum in se continens id totum quo satiari potest hominis animus: neque cùm beati esse volumus, operationem quâ possidetur Deus cupimus quasi à Deo sejunctam, & seorsim ab illo spectatam secundùm suæ propriæ entitatis bonitatem, sed ut est consecutio Dei. Igitur Deus simul & visio sunt noster ultimus finis adæquatè sumptus & hoc utrumque bonum volumus indivisim, nec unum mediat inter aliud in ratione objecti, cùm non terminet spem sine alio.

2. Respondeo finem-quo, non esse proprie finem, quia non habet conditiones finis, cujusmodi sunt esse ens necessarium, infinitum, summè amabile, *&c.* Item nego talem finem integrare unum objectum cum ipso fine qui intenditur, quia talis actio nullo modo debet esse objectum actûs quo tenditur in illud bonum, alioquin in visione quæ est possessio summi boni, ipsa visio esset sibi partiale objectum, & possessio sui. Et in fruitione, quæ ad beatitudinem etiam formalem pertinet, ipsa deberet etiam esse sibi objectum partiale, ac præcognosci, & seipsâ frui, quod est extra essentiam beatitudinis. Addo ut optemus nobis objectum aliquod & tendamus in consecutionem ejus, non esse opus ut unio, & possessio ejus sit obje-

ctum, sed tantùm ut ipsum sit nobis bonum, seu conveniens, ídque præcognoscatur, quo posito sequetur tendentia, & possessio, absque eo quòd ipsæ præcognoscantur.

5. Objiciunt secundò objectum primarium & immediatum spei complectitur necessariò Deum, & cum ipso aliquid aliud; non nisi visionem: ergo complectitur Deum simul & visionem. Major probatur quia quod supposito à nobis distinguitur non potest formaliter exercere munus boni respectivè ad nos, nisi adveniat aliquid quo nobis conjungatur. Et hinc cùm tale bonum nobis optamus, simul illam conjunctionem expetimus, ut patet in avaro respectu pecuniæ, in famelico respectu cibi, & similibus. Atqui Deus est bonum quod supposito à nobis distinguitur. Ergo non potest exercere actu munus summi nostri boni, neque nos beare, nisi accedat aliquid quo ipse nostræ menti uniatur, & præsens fiat. Quia igitur spes hoc intendit, ut summum nostrum bonum exerceat actu munus summi boni respectu nostri, & sic beati simus, siquidem ipsa est supernaturalis, & perfectissimus nostri amor, ideo primarium & immediatum ejus objectum est Deus, ejúsque visio seu possessio.

4. Respondeo, etsi quod supposito à

nobis diſtinguitur, non exerceat munus boni, niſi adveniat aliquid quo nobis conjungatur, non tamen illud aliquid eſſe objectum, ſaltem neceſſarium, tendentiæ noſtræ in illud, quia ſatis eſt quod illud nobis placeat, & videatur bonum, ut habentes potentiam tendendi in illud, tendamus de facto. Unde conjunctio non erit præcognita, ac proinde nec volita, etſi voluntaria, in quantum poſita ex cognitione objecti. Quod totum, ut dixi, patet in belluis non præcognoſcentibus actum per quem bonum ipſarum exercet erga illas munus boni. Quare etſi in homine detur præcognitio illius actionis, ea tamen non pertinet neceſſariò, neque eſſentialiter ad objectum talis amoris ac tendentiæ.

5. Ad id quod dicitur de avaro, adverte id quod in divitiis habet rationem finis reſpectu avari, eſſe pretium ipſum divitiarum, & poteſtatem quam conferunt homini ad habenda quæ volet temporalia & extrinſeca bona. Hoc enim eſt quod per ſe in divitiis placet, & ſi valor ille non ineſſet pecuniæ, non ita expeteretur. Unde ſequitur detentionem ipſam pecuniæ, & inſtrumenta quibus divitiæ poſſidentur, eſſe tantùm media ad illum finem, ſive ad habendam illam poteſtatem & æquivalentiam ad talia bona. Hinc

respondeo primò, ut quis amet, & expetat id quod in divitiis habet rationem finis, non esse opus ut cogitet de actione quâ illas possidebit, sed satis esse si pretium earum, & prædicta potestas per se illi placeat, abstrahendo à modo quo tale bonum consequetur. Quare non bene ex amore divitiarum quem habet avarus, probatur bonum nobis extrinsecum non posse à nobis expeti & amari, absque eo quòd actio quâ illud possideri potest, sit à nobis volita.

6. Respondeo secundò, si is qui optat divitiarum bonum, cogitat etiam de detentione illarum, & eam expetit, non bene inde probari eum qui optat finem, optare simul actionem quâ illi unietur, quia detentio pecuniarum non est ipsa formaliter habitio finis qui ibi placet, seu prædictæ potestatis, sed medium quo posito ipsa resultat, sicut multa alia moralia, positis quibusdam partim physicis partim moralibus, exurgunt tanquam ex causis, seu mediis ad illa. Ad valorem autem objectionis oporteret detentionem pecuniæ esse ipsam potestatem, & habitionem pretii, & æquivalentiam ad ea omnia quæ per pecuniarum pretium obtinentur, quod est falsum formaliter loquendo, quia immutata detentione pecuniæ potest variari illa potestas, immi-

nuto ſcilicet pretio ipſius pecuniæ.

7. Ad inſtantiam de famelico, dico, ut cibus ametur amore concupiſcentiæ, non eſſe opus abſolutè ut cogitetur ipſa actio uſûs, & manducationis, ſiquidem belluæ, ut dictum eſt, cibum appetunt non præcognita tali actione quæ idcirco non eſt volita, ſed voluntaria, ſeu facta ex præcognitione objecti. Quod ſi in homine non fiat talis actio ſine præcognitione ejus, id non evenit ex eo quod talis præcognitio ſit neceſſaria de ſe ad amorem concupiſcentiæ circa illud objectum, ſed ex eo quòd homo non poſſit rem ſibi manifeſtam non cognoſcere. Et concedo ipſam manducationem eſſe ab eo volitam, ſed dico hunc amorem eſſe alium ab eo qui eſt circa ipſum cibum ut per ſe convenientem, qui amor eſt in belluis. Unde ſimiliter etſi homo expetat viſionem Dei, iſte amor erit alius ab eo qui eſt circa ipſum Deum ut nobis bonum, qui amor eſt virtutis Theologicæ, cùm amor ipſius viſionis non ſit talis, ſicut neque amor Theologicus.

SECTIO TERTIA.

Solvuntur objectiones sententiæ asserentis solam visionem Dei esse objectum materiale spei.

1. OBjicit Durandus primò, objectum immediatum spei est objectum immediatum amoris concupiscentiæ. Sed Deus non est objectum immediatum amoris concupiscentiæ, quia sic amaremus illum propter nos, & illum ad nos tanquam ad finem referremus: quod est inordinatum, siquidem Deus debet amari propter se amore amicitiæ.

2. Respondeo Deum posse honestè amari amore concupiscentiæ non excludente amorem amicitiæ, siquidem Deus non tantùm est in se bonus, sed etiam est bonum nostrum, & finis noster. In hoc autem non amamus eum propter nos eo modo quo amamus media ad finem aliquem cui ea subordinamus, non volituri ea nisi ad illum finem conducerent, sed illum amamus nobis potiùs quàm propter nos, & expetimus ut finem-qui, fini-cui seu ut bonum per se amabile subjecto ejus capaci: quod totum est de se honestum, & conducens ad perfectiorem Dei amorem quo nos & omnia nostra bona, ipsámque ejus possessionem, ac nostram felicitatem ipsi subordinamus, qui cùm

sit

fit tantus, vult se à nobis perfectissimè possideri. Addi etiam potest, ne quidem vitium esse in amore quo Deus amatur propter ipsa quæ nobis confert bona, spectando ipsum ut auctorem mediorum salutis, quæ media sint motiva diligendi ipsum taliter nobis bonum: sed tantùm vitium esse in illo amore, si ulterior amandi ratio excludatur, ita-ut quis dicat se utilitate seclusa non amaturum.

3. Opponit secundò. Idem est objectum spei, & gaudii, seu delectationis, nec differunt nisi secundùm præsens, & futurum. Sed objectum proximum delectationis in patria non est Deus secundùm se, sed beatitudo creata, siquidem delectatio ad amorem concupiscentiæ spectat: objectum autem amoris concupiscentiæ non est nisi bonum nostrum, & quod est subjecto distinctum, non est bonum nostrum nisi mediante aliquo actu quo nobis conjungatur, ut patet in eo qui concupiscens vinum, non ipsum sed usum ejus concupiscit.

4. Respondeo negando minorem, & ad probationem dico aliud esse quòd aliquid sit bonum nostrum, aliud quòd exerceat actu munus boni: & Deum quidem esse per se bonum nostrum, licet non exerceat actu munus boni respectu nostri, hoc est nos beatificet nisi per visionem quâ-

ipſum poſſidemus. Ex eo autem quòd per ſe eſt bonum noſtrum, eſt per ſe expetibilis, etiam præciſa & non cogitata viſione, quæ quidem eſt media inter Deum & nos ad noſtram beatitudinem, ſed non in ratione objecti, ita-ut qui delectatur de ſummo noſtro bono, aut ſperat illud, priùs gaudeat de viſione, & conſequenter de Deo, aut priùs ſperet viſionem, & conſequenter Deum. Id enim eſt falſum, ſicut falſum eſt univerſaliter, actionem quâ poſſidendum eſt bonum, debere neceſſariò eſſe objectum amoris quo tendimus in illud bonum.

5. Inſtabis ſecundò. Ignis non eſt nobis bonus ſecundùm ſe immediatè ſed tantùm ratione caloris quem in nobis producit. Ergo ſimiliter Deus non eſt nobis immediatè bonus, ſed tantùm ratione beatitudinis formalis quam efficit in nobis. Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt quia ignis non eſt nobis bonus niſi in ratione cauſæ efficientis, non verò in ratione objecti & finis. Deus autem eſt nobis bonus in ratione objecti nullo alio objecto mediante expetibilis.

6. Objicitur ſecundò. Deus eo modo eſt objectum ſpei quo eſt objectum timoris, cùm timor ſit aliquis actus ſpei. Sed Deus non eſt immediatum objectum timoris ſed tantùm mediante malo quod in-

ferre poteſt. Ergo ſimiliter non erit objectum immediatum ſpei, ſed tantùm mediante illo bono quod nos formaliter cum illo unit.

7. Reſpondeo negando majorem. Ratio eſt quia cùm objectum immediatum timoris debeat eſſe malum, Deus in ſe nullam habet rationem mali, ſed tantùm poteſt eſſe cauſa alicujus mali phyſici in odium mali moralis, ſive in pœnam peccati. Itaque non poteſt timeri ipſe niſi mediante timore illius mali. At verò cùm objectum ſpei ſit bonum, & ipſe per ſe ſit bonus, & bonum noſtrum, quod ſummè nobis optabile eſt, ideo poteſt ipſe eſſe objectum immediatum ſpei. Ad id quod dicitur timorem eſſe actum ſpei, reſpondeo ita eſſe actum ſpei, ut habeat directè & immediatè pro objecto id quod eſt contrarium objecto quod proſequitur ſpes. Ejuſdem enim virtutis eſt proſequi aliquod bonum, & fugere aut metuere oppoſitum ejus. Quare timor eſt de privatione Dei, & conſequenter de omni quod talem privationem cauſat, ſive demeritoriè, ut peccata ſive vindicativè, ut Deus.

8. Objicitur tertiò. Idem eſt objectum ſpei & deſperationis. Nam contraria circa idem verſantur. At objectum deſperationis eſt ſola Dei viſio. Ergo & ſpei.

9. Reſpondeo negando objectum deſ-

perationis esse solam Dei visionem. Nam ècontra objectum illud est sola privatio Dei, si desperatio essentialiter sumatur. Idque probatur assumendo ipsum objectionis principium, nempe quòd spes & desperatio, quæ sunt contraria, circa idem versentur. Et adjungendo huic principio, id quod supra ostensum est, nempe objectum spei primarium non esse visionem Dei, sed ipsum Deum. Ex his enim sequitur objectum primarium desperationis, non esse privationem visionis sed privationem Dei. Neque refert quòd privatio Dei non fiat nisi per privationem visionis. Satis est enim quòd formaliter differunt illæ privationes, & una sit objectum desperationis essentialiter sumptæ: alia non sit illius sic sumptæ objectum.

SECTIO QUARTA.

Quodnam sit objectum formale Spei Theologicæ.

1. TRes sunt præcipuæ circa hoc Theologorum sententiæ. Prima est Deum ut principium effectivum bonorum quæ speramus, esse motivum spei. Est autem effectivum per omnipotentiam, bonitatem, misericordiam, fidelitatem. Ita Vasquez tom. 1. in 1. part. disp. 84. c. 2. & alii.

2. Secunda ſententia eſt Deum ut ſummè bonum nobis, itémque bonitatem viſionis eſſe objectum formale Spei. Ita Suarez, & alii conformiter ad relatam ſectione præcedenti ipſorum de objecto materiali Spei opinionem.

3. Tertia aſſerit ſolam Dei bonitatem quâ nobis bonus eſt, & noſtri beatificativus, eſſe illud objectum. Ita ſentit Divus Thomas 2. 2. q. 17. a. 2. ubi hanc rationem reddit, quòd bonitas Dei ſit melior omni bonitate creaturæ. Item Cajetanus & alii.

4. Dico primò. Primarium objectum formale Spei Theologicæ, non eſt Deus ſub ratione cauſæ efficientis, ſeu quatenus eſt is à quo ſperamus, ſed ſub ratione cauſæ finalis, quatenus eſt id quod ſperamus, éſtque bonus relativè ad nos. Probatur concluſio quia ſpes actualis eſt quædam intentio, ut dictum eſt ſect. 1. Atqui intentio primò fertur in finem, cùm finis de ſe ſit primum in intentione; non autem fertur in cauſam efficientem, niſi quatenus fertur in executionem mediorum. Et in hanc fertur tantùm ſecundariò, quia non media movent ad appetendum finem, ſed finis ad media. Ergo cùm Deus ſub ratione noſtri ſummi boni, habeat rationem finis, & ſub ratione cauſæ efficientis ſe teneat ex parte mediorum, ſub illa tantùm,

non ſub hac conſideratione eſt objectum primarium formale ſpei noſtræ.

5. Confirmatur à contrario, quia primarium objectum timoris qui ſpei opponitur, eſt malum pœnæ: juſtitia autem vindicativa judicis timetur tantùm ſecundariò ut eſt cauſa mali quod primò ſub metum cadit. Ergo in ſpe primarium objectum eſt bonum quod ſperatur. Deus autem ſub ratione cauſæ efficientis, à qua eſt illius boni communicatio, eſt tantùm objectum ſecundarium.

6. Dico ſecundò, Deus ſub ratione cauſæ efficientis habet aliquam vim motivam, ſed ſecundariam reſpectu ſpei. Probatur, quia bonitas mediorum movet ad efficacem intentionem finis, præſuppoſita bonitate per ſe appetibili ipſius finis. Non enim poſſumus intendere id quod eſt impoſſibile licet poſſimus habere circa illud complacentiam ſimplicem. Cùm itaque Deus ſub ratione cauſæ efficientis, præſtet auxilia ad acquirendum bonum quod per ſpem expetimus, ſub illa ratione habet vim motivam. Quòd autem illa ſit tantùm ſecundaria reſpectu ſpei, probatur quia ſi tolleretur bonitas finis, nihil jam media moverent, ac proinde neque id à quo ſunt media.

7. Dico tertiò. Sola bonitas Dei, ut eſt beatificativa noſtri, ſeu beatitudo no-

ſtra objectiva, eſt objectum formale primarium ſpei Theologicæ. Probatur quia illa ſola ratio formalis quæ in objecto materiali ſpei per ſe ab illa ſpectatur, & contrahit objectum illud ad ipſam ſpem, eſt objectum ejus formale, ſicut univerſim in omnibus objectis habituum, illa ratio quæ ex omnibus inexiſtentibus in objecto materiali, per ſe ab illis ſpectatur, eſt objectum eorum formale. At talis eſt prædicta Dei bonitas reſpectu ſpei, & per ordinem ad illam rationem, ſeu vim noſtri beatificativam. ſpes diſtinguitur à charitate, abſolutam Dei bonitatem, & perfectionem ſpectante. Ergo ſola bonitas Dei ſic ſumpta eſt objectum formale ſpei.

SECTIO QUINTA.

Solvuntur objectiones.

1. OBjicies primò. Divus Thomas in quæſtionibus diſputatis, quæſtione unica de ſpe, quæ eſt ſeptima de ſpiritualibus creaturis, ſic habet. Sicut objectum formale fidei eſt veritas prima, per quam ſicut per quoddam medium aſſentitur iis quæ creduntur, quæ ſunt objectum materiale fidei: ita etiam objectum formale ſpei eſt auxilium divinæ poteſtatis, ac pietatis, propter quod motus

ſpei tendit in bona ſperata, quæ ſunt objectum materiale ſpei.

2. Reſpondeo Sanctum Thomam ponere paritatem in eo quòd ſicut veritas eſt motivum, ita & auxilium Dei ſit motivum: ſed non ponere in eo quòd ſicut veritas eſt motivum ultimatum & primarium, ita & auxilium ſit motivum ſimili modo ultimatum ac primarium; Nam contrarium habetur ex ipſo Sancto Thoma, qui hîc quæſtione 17. articulo 5. ait ſpem tendere in Deum ſicut in ultimam cauſam finalem, quod idem eſt ac dicere id quod primò & immediatè ſpem movet, eſſe Deum in genere cauſæ finalis: ſiquidem ex eodem ſancto Doctore inter ea quæ ſunt volita, primum eſt ſupremus finis à quo eſt ordo intentionis.

3. Objicies ſecundò, poſſumus aliquod bonum à Deo ſperare quia omnipotens & liberalis eſt, quia promiſit. Ergo ſic Deus ut principium effectivum boni, erit motivum ſpei.

4. Reſpondeo negando conſequentiam, & dico Tò quia in antecedente non denotare cauſam primariàm objectivam ſpei, ſed ſecundariam, ſine qua prudenter ſperare non poſſumus: quod non impedit ne ipſa aliam præſupponat motricem ad acceptandum talis principii auxilium. Unde tale principium eſt tantùm movens ſecun-

darium in ratione objecti.

5. Objicies tertiò. Si quis interrogetur quo motivo inducatur ad sperandam beatitudinem, non respondebit quia bona est, sed quia Deus est potens & bonus ac fidelis. Igitur Dei potentia, bonitas & fidelitas est motivum spei.

6. Respondeo ideo non assignari pro causa sperandi bonitatem beatitudinis, quia ista causa præsupponitur notissima & indubitabilis. Quæritur autem ea circa quam, positâ illâ ut fundamentali & primariâ, potest esse deceptio, putà si quis propriis meritis, & ipso bene vivendi studio niteretur indebitè.

7. Objicies quartò, sola bonitas rei propositæ est indifferens ad terminandum actum sive spei sive desperationis. Ergo ipsa non est motivum formale spei.

8. Respondeo idem bonum terminare actum honestum, & vitiosum ipsi oppositum, sed diversimodè. Nam terminat unum ut terminus ad quem, sive ut objectum prosecutionis, alium verò ut terminum à quo, sive ut objectum fugæ.

9. Objicies quintò. Motivum formale spei opponitur motivo formali desperationis. Atqui motivum desperationis non est aliqua ratio mali in re quæ desperatur sed defectus potentiæ aut voluntatis, apparens in eo à quo esset res obtinenda. Ergo mo-

tivum formale ſpei non eſt bonitas rei ſperatæ, ſed vel propria ſperantis vis, ſeu potentia, vel alienæ poteſtatis auxilium.

10. Reſpondeo diſtinguendo majorem, opponitur in ratione motivi, in quantum ad oppoſitum inclinat, concedo: opponitur directè & contrariè quoad ſuum eſſe, ita ut unum motivum ſit negatio alterius, vel contrarium ſtrictè ſumptum, nego. Imò id nunquam accidit inter motiva virtutum & vitiorum. Nam motivum intemperantiæ non eſt turpitudo quæ eſt in illo vitio quæ directè opponitur honeſtati moderationis, quam ſequitur temperantia: ſed eſt voluptas quæ abducit ab illa honeſtate, inducendo ad immodicum eſum & potum, non obſtante contrarietate cum illa honeſtate; ita-ut turpitudinem immoderationis intemperans velit tantùm indirectè. Sic ergo motivum deſperationis non eſt id quod per ſe oppoſitum eſt motivo ſpei, ſed quidquid eſſe poteſt, quod, non obſtante illo motivo, hominem inducit ad actum ſpei oppoſitum, putà difficultas virtutis, & pravæ vitæ voluptas, cui ſe aliquis vult addicere. Quòd ſi quis ab impotentia opinata moveatur, movebitur tantùm negativè, in quantum adimet ſibi aliquid ad ſpem neceſſarium, non tamen quaſi adimat ſibi primarium ejus motivum, ad quod neceſſarium eſſet ut beatitudinem diſcrederet.

11. Objicitur sextò, id quod spem specificat, est objectum formale spei. Atqui omnipotentia divina, & auxilium supernaturale spem specificant, quia spes distinguitur ab aliis actibus voluntatis, & maximè à desiderio inefficaci, per hoc quod intendit per media, & auxilia divina. Ergo illa, ut spem specificant, ita sunt objectum formale illius. Respondeo data majore, distinguendo minorem, spem specificant in ratione spei ut sic sumptæ secundùm suum actum primarium, qui est intentio ultimi finis nostri, nego: in ratione spei taliter determinatæ ad prosecutionem sui objecti primarii, cùm possit esse spei actus sine tali determinatione, concedo: & dico posse esse actus spei præscindendo à consideratione Dei auxiliantis, cujusmodi est intentio absoluta & efficax bene vivendi, & exercendi bona opera, item metus gehennæ, & dolor de peccatis quasi de impedimento beatitudinis, unde patet motiva taliter determinantia spem ad hujus vel illius spei sub illa contentæ actum, non esse motiva ejus primaria. Ad probationem minoris, dico etiam propositâ omnipotentiâ divinâ & auxiliis ejus menti hominis, posse illum habere tantùm complacentiam simplicem circa usum illorum auxiliorum: unde ex duobus æqualiter dispositis, & eadem cogitantibus, alter habebit

actum spei, seu intentionem efficacem; alter circa illa omnia tantùm velleitatem. Quare id quod distinguit actus spei efficaces ab inefficacibus, non est ipsum objectum, sed modus tendendi in illud.

12. Objicies septimò, si bonitas quâ Deus nobis est bonus, & possessio ejus sunt objectum formale spei, nunquam possemus sperare spe Theologica ullum bonum à Deo, nisi sperando simul beatitudinem supernaturalem. Consequens est falsum. Ergo. Sequela patet quia omnis actus spei Theologicæ, debet habere objectum formale spei Theologicæ: & quicunque actus non habet tale objectum, ad spem Theologicam non pertinet. Minor etiam patet, quia ægrotus potest sperare, & petere à Deo sanitatem, nihil de beatitudine cœlesti cogitando.

13. Respondeo distinguendo consequens, nunquam possemus sperare spe Theologicâ ullum bonum creatum à Deo nisi sperando simul beatitudinem, sive explicitè sive implicitè, concedo: explicitè, nego: & dico si speremus illa bona à Deo sine ullo respectu ad beatitudinem, spem illam non esse Theologicam, quamvis is à quo speramus sit Deus, quia nimirum oportet ut virtutis Theologicæ objectum primarium sit Deus, quod hîc non contingeret. Nam ista spes non spectaret Dei potentiam

nisi in quantùm causam, & medium ad illud bonum: quod est spectare Deum secundariò, & eo genere respectûs quo media & eorum causæ spectantur ab intendente qui primariò movetur à bonitate rei quam per se intendit. Et confirmatur, quia alioqui qui nihil unquam audiisset de beatitudine, posset habere spem Theologicam.

14. Objicies octavò, Deus ut causa boni sperati, saltem pertinet unà cum bonitate sua finali, & bonitate visionis, ad objectum formale spei. Ergo non sufficienter constitutum est illud objectum formale in sola Dei bonitate finali & bonitate visionis. Antecedens probatur, quia illud saltem ingreditur, & partialiter constituit objectum formale spei, quod si desit in ratione motivi, non potest exerceri actus spei. At talis est Deus ut auxiliator. Ergo. Minor probatur, quia cùm spes sit intentio efficax beatitudinis, oportet beatitudinem proponi ut acquisibilem, neque est acquisibilis nisi per Dei auxilium.

15. Respondeo primò negando antecedens, & ad probationem, nego majorem. Nam potest aliquid ad actum spei efficacem requiri in ratione motivi secundarii, quod non moveat nisi præsupposita motione ipsius boni finalis in quod tendit spes. Et idem in omni intentione reperitur. Nam cùm intentio sit voluntas efficax ob-

tinendi finem per media, non potest esse ejusmodi actus, quin ad ipsum voluntas moveatur, non modò per bonitatem finis, quæ est objectum formale & primarium talis actûs, sed etiam per bonitatem mediorum, saltem implicitè cognitorum, aut præsuppositorum ut possibilium: nec tamen media sunt objectum formale in tali actu, quia ideo mediorum bonitas eligitur, quia ducit ad bonitatem finis saltem priùs naturâ amatam, & impellentem ad electionem utilitâtis quæ est in ipsis mediis.

16. Respondeo secundò negando minorem probationis, quia, ut jam dixi, potest aliquis non cogitato Dei auxilio, dicere efficaciter apud se, volo beatitudinem acquirere bene vivendo: vel volo ad consequendam beatitudinem facere quidquid præceptum est. Neque enim necesse est ut qui propter finem eligit media, quoties id facit, cogitet sive explicitè sive implicitè de causa mediorum, sed potest de ipsis operibus, præscindendo à causa à qua principaliter oriuntur, cogitare. Præterea dantur actus spei qui circa media non versantur, ac proinde nec circa mediorum causam ut sic. Nam amor simplex beatitudinis supernaturalis, etsi inefficax, modò sit liber, ut esse potest, est de se honestus, non alia honestate quàm charitatis propriæ, quâ nobis summum bonum volumus: quæ charitas

est ipsa spes. Et delectatio quam habent beati in cælo de sua beatitudine, est honesta illâ honestate, ut postea ostendetur: nec tamen habet pro motivo causam auxiliorum, cùm non feratur in media. Hîc adverte accidentale esse spei secundùm se quòd sit intentio, licet spes non sit completa in nobis, nisi habeat rationem & vim intentionis. Ratio est quia accidentale est amori supernaturali quo Deum ut bonum nobis amamus, quòd bonum illud sit absens, & acquirendum, siquidem beatis qui illum amorem habent, est præsens & possessum. Hinc in illis effectus ille non est efficax nisi in actu primo: unde nec est intentio nisi virtualiter, & potestate, cùm non feratur actu in media, ac proinde nec in Deum ut causam auxiliarem.

SECTIO SEXTA.

An possimus sperare beatitudinem ex nostris meritis.

1. NOta primò non posse quemquam sperare beatitudinem primariò & principaliter ob sua merita, cùm Deus solus sit causa primaria & principalis nostræ salutis, sicut & Christus in ratione causæ meritoriæ.

2. Nota secundò non posse quemquam

ullo modo ſperare ex propriis meritis quaſi ea ex ſeipſo & propriis viribus habeat, quia id Pelagianum eſt, & reprehenduntur in ſcriptura qui in ſua virtute confidunt, laudantúrque qui in Dei adjutorio ſperant.

3. Quæritur ergo an liceat aliquo modo, nempe ſecundariò, & minùs principaliter ſperare in meritis per Dei gratiam poſitis, ſpectando illa ut ſic poſita, aut ſaltem non ſpectando illa ut à nobis orta, quod per ſe malum eſt. Negant hæretici apud Bellarminum libro quinto de juſtificatione, quia putant omnia noſtra bona opera eſſe peccata, aſſerúntque inſuper non licere operari ſpe mercedis æternæ, eo quòd ſcriptura Joannis 12. reprehendat mercenarios. Sed contra illos cum Sancto Thoma quæſtione 12. articulo 4. aliíſque catholicis Doctoribus.

4. Dico, poteſt homo ſpem aliquam concipere ex bonis operibus, & meritis per Dei gratiam poſitis, non ſiſtendo ultimatè in illis, ſed in potentia, bonitate & fidelitate Dei, qui vult illa præmiare. Probatur primò ex ſcriptura, in qua ſunt talis ſpei exempla. David Pſalmo 16. *Exaudi*, inquit, *Domine juſtitiam meam*, Et infra, *De vultu tuo judicium meum prodeat: oculi tui videant æquitatem.* Apoſtolus 2. ad Corinthios 4. *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi. In reliquo*

liquo reposita est mihi corona justitiæ. Tobiæ 4. *fiducia magna erit coram Deo eleemosina omnibus facientibus eam.*

5. Probatur secundò ratione, quia quod est medium obtinendæ salutis, potest esse motivum secundarium sperandi eam. Nam etiam medium habet aliquam bonitatem, seu efficaciam in ordine ad finem: unde supposita bonitate finis quæ per se placeat, potest secundariò movere ad prosecutionem ejus, & ei qui tale medium applicat, aliquam dare fiduciam de illo obtinendo fine. Jam autem bona opera sunt media obtinendæ salutis. Itaque sicut spectata in esse intentionali possunt movere suo modo secundariò ad sui applicationem, ita de facto applicata & posita, possunt ingenerare, quantum est de se, aliquam fiduciam.

6. Dixi ingenerare quantum est de se; quia aliunde timere quisque debet ne peccata ipsius, & neglecta opera bona, meritorúmque paucitas, cujus ipse culpâ suâ sit causa, impedimentum sit salutis. Unde etiam magis ad studium bonorum operum propter ipsam salutem excitabitur, & multò justius est ut in hunc timorem magis propendeat, quàm in fiduciam ex meritis, quia cùm unus affectus etsi bonus, tamen periculosus sit, alius autem & bonus & tutior, in hunc potiùs ferri debemus. Sic cùm de nobis, & de aliis bene sentire, possit

esse veritati conforme, quia tamen de nobis bene sentire periculosum, & de aliis tutum est, idque charitas postulat, æquum est ut si quid in nobis est boni, id parum attendamus, defectus verò nostros magis inspiciamus, ut sic humilitatem acquiramus. Contra verò congruit ut aliorum bona spectemus, ut illos diligamus, & mala non facilè agnoscamus, aut judicemus, ne & illos parum amemus, & nos illis præferamus.

SECTIO SEPTIMA.

An possimus sperare beatitudinem alteri per actum spei Theologicæ.

1. ADverte beatitudinem alterius posse considerari dupliciter, primò ut ipsi bonam, secundò ut nobis etiam bonam, quatenus nostram beatitudinem accidentaliter augeret, maximè si ille est propinquus, aut etiam parens, vel amicus. De hoc secundo modo non est quæstio. Nam certum est posse per spem Theologicam sperari ea quæ sunt, vel esse possunt accessoria beatitudini, licet non cum certitudine singula, nempe ea quæ nec Deus voluit esse accidentia annexa beatitudini, nec etiam pendent à nobis, sed ab aliorum hominum libertate; illa, inquam, certo

ſperare non licet ſine peculiari Dei inſpiratione aut revelatione: ſed ſi petantur à Deo, & cum aliqua pia fiducia expectentur ut noſtræ beatitudinis complementum aliquod, id erit honeſtum honeſtate ſpei. De primo autem modo quæſtio eſt, an, ſi quis beatitudinem alterius auxilio divino ſperet, ut illi alteri bonam, iſte actus ſit actus ſpei Theologicæ.

2. Affirmat Lorca diſputatione 2. ſectione 2. Negant Divus Thomas, Vaſques, & alii. Utramque ſententiam probabilem exiſtimat Turrianus.

3. Dico non eſt actus ſpei Theologicæ ſperare à Deo beatitudinem alterius quatenus illi bonam. Probatur primò ex Auguſtino, qui in Enchiridio capite 6. ſic habet: *Spes non eſt niſi bonarum rerum, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium qui earum ſpem gerere perhibetur.*

4. Probatur ſecundò, quia ſpes actualis eſt amor concupiſcentiæ, ſi quidem per hoc à charitate diſtinguitur, quæ eſt amor amicitiæ. Atqui actus quo quis alteri optat beatitudinem quatenus eſt illi bona, non eſt amor concupiſcentiæ, ſiquidem hic amor tendit ſemper in proprium bonum amantis, ſeu ſperantis. Confirmatur, quia univerſaliter loquendo, velle ſibi bonum alicujus virtutis, & illud velle aliis, non pertinet ad eandem virtutem, quia charitas erga

proximum inclinat ad volendum aliis bonum cujuslibet virtutis. Unde, qui optat alteri castitatem, non ideo castus est, sed benevolus, & sic de cœteris. Ita ergo, si quis optat alteri beatitudinem, quatenus est illius beatitudo, non est amans sui, ac proinde nec sperans per virtutem spei Theologicæ, in qua essentialiter includitur amor concupiscentiæ erga nos, sed est amans alterius.

5. Objicies primò, Ille actus pertinet ad virtutem spei, qui habet pro objecto formali proprium motivum spei. At is quo proximo volumus possessionem Dei per auxilium divinum, habet pro objecto formali motivum primarium spei Theologicæ, & etiam secundariò fertur in secundarium ejus motivum. Ergo pertinet ad virtutem spei Theologicæ.

6. Respondeo negando minorem. Nam objectum formale & motivum spei est possessio Dei ut relata ad desiderantem, & ipsi bona. Idque pari modo intelligendum est de omnibus aliis virtutibus à charitate erga alterum distinctis. Et ratio est, quia cùm illæ virtutes sint ex ratione generica quidam nostrî honestus amor, omnes differentiæ quæ rationi illi genericæ superveniunt, spectantur ut illam contrahentes, & diversificantes. Idque etiam verum est de justitia, quæ spectat effectionem æqualitatis ut convenientem operanti.

7. Respondent aliqui negando eandem minorem, quia inquiunt, in amore concupiscentiæ, qualis est spes, objectum formale & specificans est bonum concupitum: in amore autem amicitiæ, qualis est ille actus quo quis alteri optat beatitudinem ut bonam illi, objectum formale & specificans est persona amata. Unde fit ut actus quibus quis desiderat sibi diversa bona, sint diversæ speciei, actus verò quibus amico diversa bona desiderat, sint ejusdem speciei.

8. Sed contra est, quia si quis amico optet felicitatem æternam, & divitias quatenus sunt bonum temporale, item virtutem & gratiam Dei, & alio tempore voluptates malas, vel vindictam inimicorum, non possunt dici amores illi ejusdem speciei: siquidem actus bonus & indifferens, multóque magis bonus & malus, non sunt ejusdem speciei. Quare dicendum potiùs est, cùm in omni amore sit quædam ratio amicitiæ erga personam cui volumus bonum, & quædam ratio concupiscentiæ, in quantum volumus aliquid ipsi bonum aut in eo delectamur, ídque vel per se illud bonum spectando, vel etiam per media volendo illud procurare, motivum cujusque amoris, quatenus habet rationem amicitiæ, esse personam amatam, & per hoc distinguntur amor Dei, nostrî, & proximi quatenus propter se amatur: motivum verò

ejuſdem amoris quatenus habet rationem concupiſcentiæ, eſſe bonum concupitum; & primarium quidem in hoc genere motivum eſſe bonum per ſe volitum perſonæ; ſecundarium verò mediorum ad illius boni adeptionem ordinatorum utilitatem. Quia verò omnes virtutes quibus varia bona nobis volumus, conveniunt in hoc quòd ſpectent eandem perſonam, nempe nos ipſos, ideo objecta diſtinctiva, & ſpecificativa illarum, ſunt bona ipſa concupita. Et quia hoc ipſo quòd eadem bona volumus alteri, mutatur ſpecies, & hujus mutationis cauſa eſt perſonæ diverſitas, ideo motivum quod diſtinguit charitatem erga alium à virtutibus illis quibus eadem bona nobis volumus, eſt ipſa perſona alia à nobis: quod non impedit ne diverſa bona relata ad alterum, & ſub illo reſpectu volita, conſtituant etiam ſpecies amoris diſtinctas, ſicuti & diverſa bona ad nos relata, & nobis volita. Quare abſolutè loquendo, id quod diverſificat ſpecie actus voluntatis, eſt diverſitas objecti quod amatur, ſive illud ſit perſona cui volumus bonum, ſive ipſum bonum tali perſonæ concupitum.

9. Objicies ſecundò, Eadem charitate proximum, & nos diligimus. Ergo eadem ſpe proximo, & nobis bonum optamus.

10. Reſpondeo diſtinguendo antece-

dens, si tam proximum quàm nos diligimus propter Deum, quod idem est ac Deum in illo & in nobis diligere per extensionem amoris ejus in nos & in proximum, concedo: si nos propter nosmetipsos, & illum propter seipsum, nego.

SECTIO OCTAVA.

An spei nostræ insit certitudo, & quanta.

1. ADverte primò certitudinem, propriè loquendo, non convenire nisi actibus intellectûs, sed per metaphoram attribui actibus voluntatis, iis scilicet quibus bonum aliquod quod optamus, nos assecuturos speramus ac confidimus: quod analogiam quandam habet ad actum quo intellectus judicat aliquid cum exclusione dubitationis. Hæc certitudo meliùs dici potest securitas, seu motus voluntatis aut status carens anxietate & fluctuatione timoris.

2. Adverte secundò, non circa omnia quæ per quosvis actus spei honestatem habentes sperari possunt, quærendam esse illam certitudinem: siquidem potest aliquis optare, & petere à Deo divitias in ordine ad salutem, & non certò illas sperabit, sed tantùm cum aliqua fiducia quæ incertitudinem non expellit, nec propterea definit

ille actus habere honestatem spei, cùm sit liber circa objectum quod ad finem spei reducitur ut medium quod esse potest utile ad talem finem. Idem dic de eo qui non modò suam felicitatem à Deo sperat, sed salutem filii, aut parentis, tanquam suæ beatitudinis complementum, quod suppono ipsum, ut possibile est, sperare sine peculiari & extraordinaria à Deo infusa fiducia. Talis enim actus erit similiter honestus honestate spei ob tendentiam in finem ejus, non obstante certitudinis defectu. Quare satis est ad certitudinem spei, sive ad hoc ut ipsa simpliciter & absolutè certa dicatur, si quoad bonum quod finaliter & primariò spectat, veram securitatem speranti conferat, eúmque imperturbabilem reddat circa expectationem talis boni.

3. Adverte tertiò, ad certitudinem ac securitatem quoad illud bonum, quatuor conditiones requiri. Prima est ut bonum illud sit possibile, seu à nobis acquisibile: alioqui spes omnino inanis esset. Secunda est ut detur aliquod medium ad illud assequendum planè efficax, ita ut quisquis tali medio utatur finem illum sit infallibiliter adepturus. Tertia, ut illud medium sit in potestate nostræ voluntatis, ita ut ab ipsa pendeat uti, vel non uti illo. Quarta, ut voluntas firmiter ac constanter velit prosequi finem illum, & talia media qualia jam

dictum

dictum est, adhibere, atque ita velit ut parata sit quidvis agere, aut pati potiùs quàm ab ea intentione dimoveri. Quando enim aliquis vult determinatè & firmiter aliquid quod est planè in ejus potestate, etiam dependenter à virtutibus alienis ei non defuturis, dicitur esse certus de illa re. His positis.

4. Dico primò, spes nostra verè certa est, tuta, ac firma. Probatur primò ex verbis Apostoli ad Romanos. 5. ubi *spes*, inquit, *non confundit*. Et ad Hebræos 6. ubi spem appellat *anchoram animæ tutam ac firmam, incedentem usque ad interiora velaminis*, id est usque ad claram Dei visionem.

5. Probatur secundò quia in spe nostra prædictæ quatuor conditiones reperiuntur, quarum tres primæ ejus actui præsupponuntur. Nam primò beatitudo verè est possibilis per potentiam Dei, & merita Christi. Secundò dantur media efficacia quibus qui utitur infallibiliter ad illam perveniet, nempe gratiæ, sacramenta, præcepta, & consilia, etiam intus in corde à Deo intimata. Tertiò propositis illis mediis & auxiliis, voluntas nostra est indifferens, & præterea à Deo excitatur ad usum eorum: & hæc hactenus, etsi in nobis quoad illa media proxima, tamen sine nobis, Deo hæc omnia providente

ac præparante. Quarta conditio per actum ipsius spei ponitur. Nam spes actualis est firma voluntas tendendi per illa media ad finem, donec eum assequamur. Itaque verè est certitudo in spe.

6. Dico secundò, spei nostræ certitudo tanta est, ut non quidem omnem timorem, sed primò omnem diffidentiam ex parte Dei, eorúmque quæ ab ipso pendent: secundò omnem absolutè desperationem, etiam ex parte nostri, imò & voluntariam omnem inquietudinem, seu deliberatam anxietatem, & angorem animi excludat.

7. Probatur conclusio per partes. Ac primò quidem quòd non excludat timorem, probatur tum ex Scriptura, quæ sic præcipit, *in timore & tremore salutem vestram operamini.* Tum ratione, quia cùm spes aliquid includat ex parte nostri quod deesse potest ob inconstantiam nostræ voluntatis, justè quisque timere debet, ne id desit, nempe voluntas nulli peccato gravi, quod esset salutis obex, consentiendi.

8. Secundò quòd omnem diffidentiam excludat ex parte eorum quæ à Deo expectantur, probatur quia & bonitas Dei, & fidelitas post promissiones, de iis dubitare non sinit.

9. Tertiò quòd omnem & despera-

tionem, & etiam deliberatum angorem excludat, probatur, quia in hoc ipſo conſiſtit virtus ac generoſitas ſpei noſtræ, ut nimirum voluntatem noſtram determinet ad conſtantiam quæ præſuppoſitis ex parte Dei tribus prioribus conditionibus, ſummè rationabilis, & planè laudabilis, ac neceſſaria eſt.

10. Hîc nota quod ſacri Doctores tradunt, non eandem in omnibus eſſe certitudinem ſpei, ſed in quibuſdam eſſe majorem, & in aliis minorem pro diverſa diſpoſitione voluntatis eorum. Qui enim plura peccata committunt, & pauciora bona opera faciunt, ſpem habent infirmiorem, quia illa minùs participat de quarta conditione: & defectus ille etiam illos privat multis Dei auxiliis, quibus ſeipſos reddunt indignos. Contrà autem qui perfectiùs vivunt, ſpem habent firmiorem, etſi magis forte impugnatam motibus contrariorum affectuum. Ratio eſt, quia ſpes eorum magis participat de illa conditione, in qua ſola poſſet eſſe defectus: & voluntas illa firma tendendi per media ad finem, dum bona opera & merita multiplicat, reddit illos abundantioribus gratiæ auxiliis dignos, quæ proinde illis à Deo ſponte munificentiſſimo non deerunt.

SECTIO NONA.

An spes maneat in Beatis.

1. Cum subjectum spei, sicut & cujusvis alterius virtutis sit duplex, unum proximum, quod est potentia aliqua animæ cui immediatè inest : & remotum, quod est ipsum suppositum, seu persona quæ sperat; circa primum illud non est dubium quin spes habeat pro subjecto voluntatem, ut docet Sanctus Thomas 2. 2. q. 18. art. 1. cùm nimirum spes sit animæ motus in bonum ut sic, circa verò subjectum remotum aliqua sunt certa, & aliquid controversum.

2. Primò certum est spem tam quoad actum, quàm quoad habitum posse esse in omnibus viatoribus hujus vitæ, & reipsa esse in omnibus existentibus in purgatorio, quia ab istis omnibus desideratur, aut desiderari potest efficaciter suprema beatitudo.

3. Secundò certum est, reipsa inesse in justis omnibus, quia charitas spem supponit, etiámque in peccatoribus remanere, nisi peccatum cujus sunt rei, sit contrarium spei, ut postea ostendetur.

4. Tertiò, certum est fuisse olim spem inexistentibus in limbo Patrum, quia illi

sine dubitatione aut vacillatione promissam beatitudinem expectabant.

Quartò. Certum est spem non esse in damnatis, sive illi sint in inferno, sive in limbo puerorum, ut docet Sanctus Thomas, quæstione 18. articulo 3. ex communi sententia, quia nimirum non est illis possibilis beatitudo supernaturalis, cujus possibilitatem spes supponit. Imò nec est fides, quam etiam eadem spes supponit.

5. Quintò certum est spem quoad actum qui tali nomine importatur, nempe quoad desiderium efficax beatitudinis ut futuræ, non esse in beatis, quia nemo sperat vel desiderat quod jam habet. Unde Apostolus ad Romanos 8. *spes*, inquit, *quæ videtur non est spes. Nam quod videt quis quid sperat.*

6. At vero dubium est inter Doctores an sit in Beatis habitus spei propter actus qui beatorum statui non repugnant, ut sunt amor, & gaudium de propria beatitudine tam essentiali quàm accidentali, utrâque sumptâ ut est bonum ipsorum.

7. Deinde spes alicujus beatitudinis accidentalis nondum possessæ ut est gloria corporis, item spes alicujus boni contingenter accidentis ad beatitudinem eorum, ut est salus eorum pro quibus sunt solliciti. Et circa hoc tres sunt præcipuæ sententiæ.

8. Prima negat omnino ſpem in Beatis tam quoad habitum, quàm quoad omnem actum, ita Cajetanus. Aragonius, & alii Thomiſtæ ad quæſt. 18. Sancti Thomæ articulo 2. ubi & volunt hanc eſſe Sancti Thomæ ſententiam.

9. Secunda ſententia eſt in Beatis eſſe verum actum ſpei ante reſurrectionem, quo nimirum ſperant beatitudinem corporis: habitum verò ſpei non eſſe in illis ne poſt reſurrectionem, vel ſit amittendus, vel fruſtra in æternum permaneat. Qua in ſententia ſupponitur habitum ſpei non poſſe verſari niſi circa bonum futurum: itaque reipſa talem eſſe eſſentialiter, qualis denominatur. Ita Vaſquez, in 3. partem diſputatione 14. cap. 22.

10. Tertia ſententia eſt, Beatis ineſſe habitum ſpei, non quoad actum à quo denominationem ſumit, quíque connotat illam imperfectionem ſpei, quæ eſt carentia beatitudinis, ſed quoad alios actus qui nullam imperfectionem includunt, ut ſunt amor & delectatio de omnibus & ſingulis bonis quæ poſſident, ſumptis prout bona ſunt ipſis. Ita Suarez in 3. partem tomo 3. quæſt. 7. in commentario articuli 4. & diſputatione 1. ſectione 8. numero 5. poſt Durandum in 3. diſtinctione 21. quæſt. 3. & 4. & Gerſonem libro de vita ſpirituali, qui docent ſpem

tam quoad habitum, quàm quoad actum manere in beatis. Et huic sententiæ favet Divus Thomas 1. 2. quæst. 2. & in supplemento quæstione 95. articulo 2. ubi inter dotes animæ beatæ, seu inter ea quæ requiruntur ad beatitudinem, numerat etiam delectationem spei respondentem; & 3. parte quæstione 7. articulo 9. ad 1. ubi dicit, licet in Christo non fuerit spes quoad defectum, fuisse tamen quidquid est perfectius in spe. Quare cùm loco suprà citato dicit Sanctus Thomas in beatis non remanere spem, id intelligendum est de spe in ratione propria spei, prout dicit carentiam boni sperati ac futuri, quo modo includit defectum; non autem de spe prout ipsa est amor rationabilis ac perfectissimus erga nostrum summum bonum, prout est bonum nostrum, cùm nullo modo Sanctus Thomas talem amorem excludat à beatis. Eidem opinioni favet etiam Alensis 3. parte quæstione 12. numero 3. ad 1. ubi ait in Christo quidem non fuisse spem in ratione spei, fuisse tamen in illo quod est perfectionis in spe, scilicet adhæsionem ad bonum, sed non cum illa imperfectione quæ est expectatio boni quod nondum habetur. Quod si admittitur in Christo amor boni, qui est essentia & perfectio spei, non est cur id negetur in beatis.

11. Dico igitur, in beatis esse habitum qui in nobis appellatur spei habitus, & aliquem actum talis habitûs proprium, non tamen eum à quo ille habitus spei denominationem sumit.

12. Ut hæc conclusio probetur à priori, supponenda sunt duo, unum quod satis constat ex dictis hactenus, videlicet habitum illum, qui appellatur spei, essentialiter esse habitum charitatis supernaturalis erga nos ipsos, in hoc à charitate distinctum quòd Deum, quem illa respicit ut bonum in se, hic spectet & amet ut bonum nobis. Idque confirmatur quia ex quo homo elevatus est à Deo ad finem supernaturalem, non tantùm propter gloriam Dei, sed etiam propter ipsius hominis bonum, quod conjunctim Deus intendit ex vera amicitia erga hominem, decuit à Deo illi dari facultatem, non modo quâ Deum ipsum propter se diligeret, sed etiam quâ sibi illud bonum amaret.

13. Alterum est beatis quoque inesse amorem fælicitatis quam possident, & gaudium de illa perfecta Dei possessione. Quod probatur primò, quia rationabilis est & honestus ille amor, utpote finis proprii, ad quem sunt creati, & boni quod licet non sit possidentibus de se arduum, est tamen de se arduum homini per

se sumpto, quod sufficit ad objectum virtutis. Secundò quia esset aliquid violentum in statu beatorum, si de præsenti tanta fælicitate non gauderent ob seipsos, nec eam per se amarent. Adde quòd cùm Deus velit beatitudiuem illorum, non modò ut utilem ad suam ipsius gloriam, sed etiam ut illis bonam, vult hoc ipso illos gaudere de illa, & ipsâ frui subordinatè ad illum superiorem finem.

14. Neque dicas melius esse ut suam felicitatem diligant tantùm quatenus Deo gloriosam. Nam etsi de ea gaudere ut Deo bonâ, melius sit quàm de ea præcisè gaudere ut sibi bonâ, tamen de ea gaudere simul & ut Deo, & ut sibi bonâ, ex charitate simul in Deum & ex amore honesto erga seipsos, melius est quàm de ea gaudere præcisè ut Deo bonâ. Bonum enim additum bono facit aliquid melius, cùm neutrum alterum destruit, aut imminuit, ut hîc contingit, cùm amor beatitudinis propriæ nullo modo impediat ne sint parati ea carere, si id ad Dei gloriam pertineret.

15. Quòd si quia melior est amor beatitudinis ob Deum, quàm quivis alius ejusdem amor, non amarent sancti suam beatitudinem nisi ob Deum, id probaret in iis nullam aliam esse virtutem nisi charitatem, quia omnia quæ honestè aman-

tur per motiva aliarum virtutum, perfectiùs amantur per motivum Charitatis. Et hinc etiam ſequeretur in Chriſto nullam fuiſſe virtutem, niſi Charitatem ob eandem rationem; & in primis ſequeretur non fuiſſe in illo Charitatem propriam erga ſeipſum, cujus contrarium conſtat ex eo quòd animam ſuam dilectam ſe dediſſe pro nobis, ipſe per Eccleſiam aſſerit, & liberam habebat diſplicentiam ſuæ mortis, licet inefficacem, ut teſtatur illa oratio ad Patrem. *Si poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte.* Matth. 26. 18. Neque enim loquitur de ſola repugnantia ſenſûs interni, ſed de ſtatu quoque ſuæ voluntatis laudabili & per ſe honeſto. Nam perfectiſſimum erat cum amore vitæ inefficaci, ſtante illo amare, ſed inefficaci, mortem ſubire: quod ſacrificium pretioſius, & æſtimabilius facit. Quòd ſi ſuam Chriſtus vitam amavit ex amore rationabili erga ſeipſum, quia ſecundùm rectam rationem id cum moderatione decet, éſtque honeſtum; multò magis idem Chriſtus beatitudinem ſuam, eámque eſſentialem amat ex eodem quoque, licet non ſolo, nec præcipuo, aut ſummo motivo. Unde & in beatis, idem quoque amor admitti neceſſariò debet. Ex his igitur conficitur aſſertionis probatio in hunc modum. Amare beatitudinem ut ſibi bonam, &

de ea ut tali gaudere, est actus proveniens ab illo habitu qui essentialiter est Charitatis propriæ, supernaturalis, & in nobis ob actum huic statui proportionatum, vocatur habitus spei. At sancti in cœlo suam beatitudinem amant ut sibi bonam, & de ea ut tali gaudent. Ergo habent actum qui de se provenire aptus est ab illo habitu, ac proinde & ipsum habitum. Major confirmatur, quia ejusdem virtutis est desiderare aliquod bonum cùm est absens, & de eo gaudere cùm est præsens: & in hoc manet semper idem amor, cui contingens est illa diversitas actuum pro contingenti in objecto suo accidentali diversitate absentiæ vel præsentiæ. Minor etiam confirmatur, primò quia in gaudio de felicitate ut propria, nullus est defectus, qualis in fide, quæ per se est obscura. Itaque nihil est cur tale gaudium non sit in beatis. Secundò quia ratio prœmii id exigit ut bonum quod est præmium, ejusmodi sit, ut de eo adepto gaudere non dedeceat. Cùm itaque beatitudo nostra ut nostrum bonum est, sit præmium nobis à Deo propositum, non dedecet eos qui eam sunt adepti, gaudium de illa adeptione: ac proinde tale gaudium est in illis.

16. Objicies, Apostolus primæ ad Corinthios 13. hanc ait esse singularem prærogativam Charitatis, quòd nun-

quam excidat. Et in fine capitis ait. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas: tria hæc, major autem horum eſt charitas.* Unde communiter colligunt Patres ſolam ex virtutibus Theologicis manere in patria charitatem.

17. Reſpondeo quoad primum, id eminentiùs charitati tribui, quod nunquam excidat, ſed non id aliis virtutibus denegari, quia etiam religio, & aliæ virtutes in patria manebunt.

18. Quoad ſecundum, ſermonem ibi eſſe de ſpe ſecundùm vim vocis, non autem ſecundùm totam latitudinem habitûs accepta. Nempe ſermo eſt de illis actibus quibus in bonum nondum poſſeſſum tendimus, non autem de illis qui boni poſſeſſionem conſequuntur, ſúntque ab eodem habitu ſupernaturalis erga nos amoris, aliter ſe habente objecto.

19. Dices, inter paſſiones gaudium, & ſpes differunt. Ergo ſimiliter ſpes beatitudinis futuræ, & delectatio de ea ſpecie differunt: ac proinde non pertinent ad eundem habitum.

20. Reſpondeo primò non differre ſpecie morali, ſive in ratione virtutis. Nam quod ſperare bonum eſt, de eo quoque adepto gaudere eſt bonum, eâdem ſaltem genericè bonitate quæ tantùm per circunſtantias diverſificatur.

21. Respondeo secundò nos hîc tantùm contendere quod sint ab eodem habitu spectante per se summum nostrum bonum, qui habitus cùm habeat rationem potentiæ, est causa actuum specie differentium.

SECTIO DECIMA.

An timor sit Actus spei.

1. NOta primò, timorem esse de se honestum, si id quod timetur est vel de se malum & illicitum, vel carentia boni honesti ac per se laudabiliter expetibilis. Nam ejusdem sunt rationis in ordine ad regulam morum, prosequi bonum honestum, & fugere, aut aversari contrarium ejus: unde & timor mali quod alicujus virtutis objecto formali est oppositum, ad eandem virtutem pertinet, éstque actus illius. Sic fugere impudicitiam est actus castitatis; injustitiam, actus justitiæ: & sic de cæteris.

2. Nota secundò timorem Dei alium esse filialem, alium esse servilem: quæ divisio sumpta est ex Sanctis Patribus, & in primis ex Augustino, qui tractatu 9. in Epist. 1. Joannis, hoc discrimen ponit inter hos duos timores, quòd posterior pœnam metuat, vitétque culpam propter

pœnam: prior ſeparari metuat ab amicitia Dei, & hujus ſeparationis metu vitet culpam, utrumque verò comparat timori duarum mulierum, quarum una vitet adulterium præcisè quia timet ne à marito puniatur, altera vitat adulterium ex amore erga maritum, & ob hanc comparationem timorem filialem idem Sanctus Doctor vocat caſtum timorem, quia facit ut anima timeat ſeparari à Chriſto ſponſo ſuo per peccatum.

3. Nota tertiò, Timorem ſervilem ſubdividi in eum qui præcisè ſervilis eſt, & in eum qui dicitur ſerviliter ſervilis. Servilis præcisè eſt ille quo quis ita timet pœnam de ſe timendam, ut propter pœnam evitandam, verè ſimpliciter & abſolutè abhorreat à peccato. Serviliter ſervilis eſt quo quis ita timet pœnam, ut ad eam quidem evitandam nolit committere id quod eſt prohibitum; ſed & ſimul habeat poſitivam voluntatem de illo committendo, ſi pœna delictum non ſequeretur. Unde is, licet nolit abſolutè ipſam executionem peccati ex parte objecti, vult tamen eam abſolutè ex parte ſubjecti, & conditionatè ex parte objecti, ita-ut nihil deſit niſi conditio ex iſta parte objecti, quominus omni modo abſolutè velit peccare, & ex vi voluntatis quam habet, peccaret ſi illa conditio poneretur. His præmiſſis.

4. Dico primò. Timor serviliter servilis non est bonus, sed omnino malus. Probatur primò quia semper malum est, velle peccare, in illo autem timore includitur voluntas peccandi absoluta ex parte subjecti, & amor actualis rei de se illicitæ. Secundò quia sicut inordinatè amare aliquid quod de se amore aliquo sit dignum, non obstante illa amabilitate, est malum, putà patrem plùs diligere quàm Deum, ita inordinatè aversari id quod de se est odibile, non obstante illa odibilitate, est malum. Atqui is qui timore serviliter servili à culpa abstinet, inordinatè aversatur pœnam, quia illam plùs positivè timet quàm culpam; unde illam timet summo timore, seu ut supremum malum, cùm tamen culpa sit summum illud malum, & summè odibile.

5. Dico secundò, Timor qui præcisè est servilis, est bonus. Conclusio quam omnes Catholici Doctores tradunt, constat primò ex Concilio Tridentino, sessione *6.* capite *6.* & sessione 14. cap. 4. constat secundò, quia ille actus est honestus quo quis oppositum boni de se honestè expetibilis, sine ulla aliunde accidente inordinatione formaliter aversatur. Hæc autem omnia contingunt in illo timore. Nam primò in eo nulla est inordinatio, sicut enim cùm licet prosequi finem, licet

amplecti media quæ de se ad illum ducunt, si aliunde nihil mali causant aut inferunt. Ita si licet fugere aliquod malum, licet quoque fugere ea quæ ad illud ducunt, si in iis fugiendis nihil aliunde peccatur. Hoc autem totum hîc contingit, nam ut fugiatur malum quod ex natura rei fugere licet, nempe privatio beatitudinis & damnatio, fugitur id quod illud malum de se causat, nempe peccatum: & in fugiendo peccato nulla est ratio mali: itaque nulla est in illo timore inordinatio. Jam quod per illum timorem fugiatur malum de se oppositum bono honestè expetibili, patet, quia fugitur oppositum beatitudinis supernaturalis. Illa autem est bonum quod per se expetere honestum est, siquidem est bonum finale, quod homo tenetur prosequi, & hôc ipso quod supernaturale est, est bonum arduum, ut hîc docet Suares. Imò, etsi non esset supernaturale, esset adhuc de se arduum & difficile acquisitu, quod sufficit ad rationem honesti, si ratio ardui ad eam necessaria est. Igitur per timorem hunc fugitur oppositum boni quod de se expetere est honestum. Quare actum illum esse honestum necesse est.

6. Dices primò, per illum timorem magis homo timet pœnam quàm culpam, quia timet culpam propter pœnam.

7. Reſpondeo diſtinguendo, magis abſolutè, quaſi dicat ſive formaliter ſive æquivalenter, plùs timeo pœnam quàm culpam, & ſi disjunctivè unum eſſet amplectendum, magis eligerem peccare quàm pati pœnam, nego. Hic enim actus de ſe eſſet malus: magis cauſaliter, in quantum pœna verè eſt cauſa motiva ad vitandam culpam, non autem culpa eſt cauſa motiva ad vitandam pœnam, concedo. Sed in hoc nihil eſt mali, quia non tenetur homo ad certum ac perfectiorem modum fugiendæ culpæ, ſed tantùm ad eam fugiendam; aut, ſi admiſit culpam, non tenetur ad certum ac perfectiorem modum ejus abolendæ, ſed ad ejus abolitionem quærendam aliquo modo ſufficiente quicunque ille ſit. Eſt autem ſufficiens ille timor, & odium culpæ ex illo conceptum cum Sacramento. Unde non peccat contra ullum præceptum obligans ad aliquid perfectius

8. Dices ſecundò. Qui timet culpam ob ſolam pœnam, excludit Charitatem erga Deum. Ergo peccat. Antecedens probatur, quia bonum ejus eſt illi finis ultimus.

9. Reſpondeo negando antecedens. Ad probationem diſtinguo, ultimus poſitivè, quaſi dicat, nolo quidquam ulterius quærere quàm bonum meum, nec fugere

nisi malum meum, nego: ultimus negativè, in quantum per illum actum nihil de facto ulterius quærit, & circa alia non versatur, concedo. Non semper autem homo tenetur quærere suum ultimum finem positivè, ipsúmque actu amare, & intendere.

10. Dico tertiò. Timor qui præcisè est servilis, seu quo quis modo supradicto timet pœnam æternam, sive damni, sive sensûs, aut etiam pœnas temporales purgatorii, est actus spei infusæ. Assertionem communiter docent Theologi, & probatur, quia ejusdem virtutis est ferre voluntatem in eam bonitatem quam respicit pro objecto, & ab opposito malo avertere. Atqui spei est ferre voluntatem ad prosecutionem beatitudinis. Ergo ejusdem est voluntatem avertere à malis quæ beatitudinis consecutionem impediunt. Quia ergo pœnæ inferni & purgatorii beatitudinem tollunt; illæ quidem in perpetuum, hæ verò ad tempus, spei est ab illis voluntatem avertere: quod fit per timorem. Dixi pœnas inferni aut purgatorii, quia si quis timeat mala pœnæ quæ à Deo nobis in hac vita infliguntur, iste timor non erit actus spei Theologicæ, nisi timeantur illa quatenus apprehendentur fore impedimentum salutis, & aliquorum peccatorum occasio. Alioqui non

ſpectaretur objectum formale ſpei Theologicæ quod eſt Deus ut nobis bonus.

11. Dices, ſatis eſſe ſi à Deo temporalia mala timeantur. Reſpondeo id ſupponere objectum primarium, & diſtinctivum ſpei eſſe Dei potentiam, eámque non præcisè ut effectivam ſalutis, ſed cujuſcunque boni, quod eſt falſum. Addo ſi quis ab homine improbo, vel Dæmone timeat periculum ſalutis ob prava conſilia, vel malas ſuggeſtiones, hunc eſſe actum ſpei, quia per illum homo averſatur malum bono oppoſitum, quod ſpes per ſe intendit.

12. Dico quartò. Timor filialis eſt actus ab habitu Charitatis elicitus. Ita Theologi communiter. Probatur ex eodem principio ac ſuprà, quia nimirum ejuſdem virtutis eſt proſequi bonum aliquod honeſtum, & vitare oppoſitum ejus quatenus tali bono oppoſitum eſt. Atqui Charitatis eſt amare divinam bonitatem ſecundùm ſe, & velle placere Deo. Ergo ejuſdem eſt fugere, & timere ea quæ divinæ bonitati contrariantur, eíque diſplicent.

13. Quæres quomodo intelligendum ſit illud Joannis. *Charitas foras mittit timorem.* Reſpondeo ſenſum eſſe per illam expelli anxietatem atque inquietudinem, maximè deliberatam, quâ quis ſine congrua ſpe dubitat an ſit ſalvandus. Ratio cur expellat

illam liberam ſaltem anxietatem & fluctuationem, eſt, primò quia quò quis magis diligit aliquem, magis in eo fidit, ſi ſuum amorem ſcit eſſe alteri notiſſimum, ut pote cauſativum amoris reciproci. Secundò quia charitas excludit obices ſalutis, nempe peccata omnia mortalia, quibus ſublatis minor eſt cauſa cum tali inquietudine timendi.

SECTIO UNDECIMA.

De peccatis ſpei oppoſitis.

1. NOta triplici modo poſſe aliqua vitia virtuti eſſe contraria. Primò formaliter, cùm quod de ſe proſequitur virtus, vitium de ſe averſatur. Sic Charitati contrarium eſt odium Dei, quod averſatur bonum, & gloriam Dei, quam Charitas per ſe intendit. Secundò cauſaliter & antecedenter, cùm vitium de ſe eſt formaliter oppoſitum alicui quod ad virtutem illam prærequiritur, éſtque aliquo modo cauſa illius. Sic charitati opponitur infidelitas & deſperatio, quia hæc duo tollunt de ſe fidem & ſpem, quæ ſunt aliquid prærequiſitum ad Charitatem, & aliquam in illam cauſalitatem habent: fides quidem, ut neceſſarium illius principium: ſpes verò, ut diſpoſitio, etiam con-

naturaliter necessaria. Tertiò indirectè, cùm vitium tendit in aliquid quod licet sit oppositum bono quod est objectum virtutis, non tamen tendit in illud sub tali ratione, sed sub alia. Sic Charitati opponuntur varia particularia peccata, putà ebrietas aut luxuria, quæ intendunt voluptatem contrariam quidem gloriæ Dei, non tamen quatenus illi oppositam, cùm eam intendant ut conformem sensui.

2. Dico, spei formaliter opponitur desperatio; causaliter atque antecedenter infidelitas; indirectè omnia alia peccata. Assertio est conformis communi Theologorum doctrinæ. Prima pars probatur, quia desperatio est actus quo quis statuit directè & formaliter non prosequi beatitudinem, neque media ad eam obtinendam necessaria adhibere, itaque per se ab eo recedit quod per se prosequitur spes. Et hinc desperatio habitum spei supernaturalem demeritoriè totum in instanti tollit, juxta communem & certam Theologorum doctrinam.

3. Dicunt aliqui apud Turrianum in 2. 2. disputatione 74. quæstione 1. desperationem esse actum intellectûs, quo quis liberè, & deliberatè judicat se non esse salvandum.

4. Sed contra est primò, quia cùm spes sit actus à voluntate elicitus, etiam

desperatio, quâ nihil magis ipsi directè oppositum est, debet esse actus voluntatis. Secundò quia judicium illud potest esse tantùm consequens illam quam dixi, voluntatem non prosequendi beatitudinem. Nam sit aliquis voluptatum illecebris irretitus, & statuat nunquam eas abjicere, ac proinde non prosequi beatitudinem, sciens se inde damnandum, & suo malo consentiens; nemo est qui non dicat illum hoc ipso peccare peccato desperationis; & tamen judicium quo cognoscit se nunquam esse salvandum, est posterius tali voluntate, in qua illud fundatur, & ante quam illud non est verum. Et hinc collige, posse aliquem desperare absque eo quòd judicet, beatitudinem sibi esse impossibilem, quamvis sæpius & connaturaliùs ex tali judicio culpabili, & divinæ bonitati maximè injurioso oriatur.

5. Secunda pars probatur quia infidelitas, itémque hæresis destruit totaliter, & in instanti habitum fidei demeritoriè seu ob formalem oppositionem cum eo. Itémque per infidelitatem tollitur actus fidei, & per hæresim tollitur saltem supernaturalitas actûs fidei. Spes autem infusa supponit fidem supernaturalem; habitualis habitualem, & actualis actualem: & verè causatur spes à fide ut à causa anteriore necessariò ad eam requisita. Ergo

per ipsam destructionem fidei infidelitas itémque hæresis causaliter & radicaliter opponuntur spei.

6. Tertia pars probatur, quia omnia alia vitia intendunt aliquid quod verè est oppositum bono quod intendit spes, nempe beatitudini, non tamen illud intendunt quatenus contrarium illi bono: itaque indirectè opponuntur spei.

7. Dices Præsumptio videtur plùs quàm indirectè opponi spei. Nam videtur esse vitium ei oppositum per excessum, ita ut desperatio & præsumptio se habeant ad spem, sicut avaritia & prodigalitas ad liberalitatem, & similia.

8. Respondeo præsumptionem, si sit confidentia in propriis viribus, opponi potius humilitati, & esse superbiæ speciem: si autem sit confidentia in bonitate Dei, non obstante defectu bonorum operum & demerito peccatorum, esse primò quemdam errorem contra rectam de Deo fidem, & sic opponi spei radicaliter, in quantum reductivè pertinet ad infidelitatem aut hæresim. Secundò esse spem falsam, & depravatam ex circunstantia intrinseca injuriæ quæ fit Deo per illam fiduciam, quòd sit semper auxilia efficacia collaturus, etiam iis qui negligunt bona opera, & se in vitia effundunt. Illa autem circunstantia non habet malitiam directè

oppoſitam ſpei quæ eſt amor beatitudinis, ſed oppoſitam recto Dei cultui. Eſt enim contra cultum Dei & religionem, ſic expectare auxilium Dei : idque repugnat ſanctitati ejus, & eſt quædam impietas, ſicut & deſiderare, & expectare auxilium Dei ad faciendum malum.

9. Inſtabis, Præſumptio nimis ſperat in divinæ bonitatis auxilio, in quo ſpes ſperat eo modo quo decet, nempe conjungendo bona opera cum illo. Ergo eſt vitium ſpei oppoſitum per exceſſum.

10. Reſpondeo hanc inſtantiam ſupponere objectum formale & disjunctivum ſpei eſſe bonitatem Dei, ut eſt cauſa auxilii ad ſalutem : quod eſſe falſum oſtenſum eſt, ſectione tertia. Quia igitur præſumptio non recedit directè ab hoc bono, non eſt peccatum formaliter & directè oppoſitum ſpei. Conſequentia probatur, quia ut actus ſit formaliter oppoſitus alicui virtuti, debet per ſe recedere ab eo bono in quo tendit illa virtus, ſicut prodigalitas recedit à mediocritate in dando, quam per ſe proſequitur liberalitas. Quod ſi quis actus tendit in idem bonum, in quod aliqua virtus, ſed cum aliqua inordinatione circa media, non directè opponitur illi virtuti. Sic qui egenum juvat, dando eleemoſinam ex pecunia divitis, non peccat peccato quod per ſe

ſit

ſit oppoſitum miſericordiæ. Pari ergo modo quia præſumptio tendit in idem bonum in quod ſpes, ſed cum inordinatione quæ verſatur circa media, aut cauſam mediorum, nimium confidendo in Dei bonitate, eſt quidem oppoſita ſpei, & magis quàm aliqua alia peccata, putà quàm ebrietas, ſed non ut ſpecies directè & formaliter ſpei oppoſita, quo modo deſperatio eidem ſpei, & odium eidem charitati opponitur. Confirmatur, quia ex communi ſententia per peccatum præſumptionis non amittitur ſpes, cùm tamen virtutes theologicæ per peccata directè ipſis oppoſita amittantur.

11. Adverte ad deſperationem reductivè pertinere actus illos qui ad eam diſponunt, aut aliquo modo ejus rationem participant, nempe fluctuationem voluntatis circa propoſitum amplectendi conſtanter media ad ſalutem neceſſaria. Itémque voluntatem adeundi periculi de æterna damnatione, ut ſi quis videns ſe damnandum, ſi in ſingulari certamine vulnus accipiat quo in corde lædatur, ſe tamen illi diſcrimini exponat.

12. Quæres quantum peccatum ſit deſperatio, & an ſit gravius infidelitate. Reſpondeo ad primum eſſe mortale graviſſimum, quia graviter lædit Deum, ut ſuper omnia nobis amabilem, & capacem beati-

ficandi omnes visione sui, & maximè repugnat obligationi quam habet homo tendendi ad illud suum summum bonum, & finem ultimum.

13. Ad secundum, respondeo infidelitatem esse ex genere suo graviorem, quia in infidelitate continetur etiam atheismus, qui est peccatum gravius desperatione, cùm neget Dei existentiam, ejúsque omnes perfectiones. Hoc autem non impedit ne desperatio ob prædictas causas sit peccatum de se gravius iis contra fidem peccatis, quibus non negatur existentia Dei, nec veracitas ejus, sed tantùm negatur Deum aliquid dixisse quod reipsa dixit, aut illud in alienum sensum contra evidentem credibilitatem veri sensûs explicatur, quia sic non tam graviter læditur Deus.

SECTIO DUO-DECIMA.

An possit Deus alicui revelare suam damnationem ob peccata futura.

1. ADverte primò, ut revelet Deus alicui damnationem propter peccata futura, duo necessaria esse. Primum est, ut verum sit tam peccata quæ erunt causa damnationis, quàm ipsam consequenter damnationem futuram esse independenter à revelatione, & antecedenter ad eam, si

nimirum homo ſit in tali peccandi occaſione, ita ut hâc præcisè poſitâ, ſit peccaturus. Nam ad veritatem propoſitionis ſpeculativæ, ſeu merè declarativæ, requiritur ut veritas objecti ipſi præſupponatur, in quo talis propoſitio diſtinguitur à practica, quæ ſui veritatem facit, faciendo objectum quod ſignificat. Atqui revelatio quâ Deus alicui prædiceret ſuam damnationem ob aliquod certum ac determinatum peccatum, quod quoad omnes circunſtantias declarabitur, eſſet propoſitio merè declarativa; non autem practica. Nam Dæmonis eſt in Angelum lucis transfigurati, revelare alicui damnationem revelatione quam velit eſſe practicam objecti ſui, & inductivam mediante deſperatione in damnationem. Ergo requiritur ut ipſa damnatio, & peccata ob quæ continget, habeant ſuam futuritionem antecedenter ad revelationem, idque Deus per ſcientiam conditionatam prænoſcat, quæ etiam poſito decreto de homine ponendo in tali occaſione tranſibit in abſolutam prænotionem rei infallibiliter eventuræ, etſi nondum de ea habeatur ſcientia viſionis, non determinatis quæ addi poſſunt circunſtantiis antecedentibus poſitionem rei, putà quòd peccet non obſtante cognitione revelationis.

2. Secundum eſt, ut illa damnatio, &

peccata ob quæ continget, ſint etiam futura conditionatè in ipſa circunſtantia talis revelationis ſi fiat, ídque Deus videat per alium ſcientiæ mediæ actum, qui ſic exprimitur: Si revelavero illi homini damnandum ipſum propter illud peccatum quod tali tempore eſt commiſſurus ex hypotheſi quòd ſit in tali peccandi occaſione, adhuc non obſtante revelatione peccabit, & revelatio non impediet determinationem ejus ad peccatum, quæ ut foret per ſe abſolutè, ſi non fieret revelatio, ita erit quoque ipſâ poſitâ, nec mutante propoſitum ejus. Ratio cur id requiratur, eſt quia alioqui revelatio antecedenter ad talem futuritionem, & cognitionem, poſſet eſſe falſa, quia poneretur cauſa capax de ſe impediendi objectum ejus, nempe alia diſpoſitio hominis, & cognitio ob quam poſſet nolle id quod ipsâ ſublatâ voliturus fuiſſet, nam ex natura rei poteſt homo audiens tale malum eventurum ex peccato, ſpernere peccati illecebram, & velle tantum illud malum cavere, & conari ut impediat. Quare ut Deus revelet damnationem ob tale peccatum, requiritur ut verum ſit ipſum peccatum eſſe futurum, etiam tali poſita revelatione, quod omnino contingere poteſt, homine vel non credente revelationem, vel obliviſcente cùm peccati occaſio advenerit, vel ſpernente

perinde ac si facta non fuisset. Id totum Deus prænoscere debebit, cùm nihil debeat ignorare pertinens ad veritatem rei quam revelat. Sic revelatio & ipsum decretum faciendæ revelationis erunt posteriora tum futuritione effectûs ab homine ponendi, si non fieret revelatio, tum futuritione effectûs ab homine ponendi non obstante revelatione, tum cognitione quam Deus habebit de utraque illa futuritione. Et positis istis omnibus, si Deus decernat talem facere revelationem, jam præsciet absolutè peccatum futurum cum circunstantia revelationis. Nam qui scit aliquid futurum sub conditione aliqua contingenti, si sciat præterea futuram de facto illam conditionem, hoc ipso scit rem illam absolutè futuram. Quia igitur Deus sciet per scientiam mediam peccatum futurum in ipsa circunstantia revelationis si ipsa fiat, hoc ipso quod sciet revelationem futuram, quia volet ipsam ponere, absolutè præsciet illius circunstantiæ futuritionem. Et hæc omnia antecedunt scientiam visionis de peccato illo futuro, & de damnatione taliter secutura, quia ex quo Deus habet scientiam visionis quæ supponit ipsam existentiam rei pro sua differentia temporis, éstque ipsâ existentiâ posterior, implicat poni adhuc vel ponendam decerni causam illius rei impeditivam, etsi non

impedituram, cujusmodi est revelatio, ut dixi, ex natura rei. Quare ut Deus decernat revelare peccatum, oportet ut huic decreto præluceat cognitio antecedens existentiam peccati, quæ hîc est duplex, una quòd si hic homo ponatur in talibus circunstantiis, sit peccaturus, alia quòd etsi ei reveletur tale peccatum & damnatio inde secutura, adhuc sit idem facturus.

3. Adverte secundò, ut illa duo necessaria sunt ad hoc ut Deus revelet damnationem alicujus ob peccatum futurum, ita & sufficere ut ex iis intelligamus nullam esse in tali revelatione, aut ejus objecto implicantiam. Nam si qua esset, consisteret in altero ex his duobus, vel quòd homo accepta illa revelatione non esset liber ad peccatum ob quod damnandus esset, vel quòd illam revelationem falsificare posset. Atqui neutrum ex his continget si revelationem præcedat tum futuritio peccati independens à revelatione, ipsámque antecedens, tum futuritio ejusdem peccati in ipsa circunstantia talis prædictionis. Ergo ex illis duobus præsuppositis, seu ex duplici illa prioritate actûs tum per se, tum sub tali conditione spectati, & posterioritate revelationis ad utramque illam futuritionem, constat nullam hîc occurrere implicantiam. Primò enim homo restabit liber, quia id quod

est posterius actu, non tollit libertatem ejus, cùm non impediat antecedentem indifferentiam principii proximi, ipsum producentis. Atqui revelatio erit naturâ posterior determinatione illius actûs, quia supponet tum futuritionem illius absolutam, tum futuritionem conditionatam in ipsa circunstantia & sensu composito ipsius revelationis. Ergo revelatio nullo modo obstabit libertati actûs.

4. Neque dicas ipsam esse priorem actu in quantum hominem avertit ab illo actu, nempe si homo excitetur ad abstinendum ab actu, ut revelationem falsificet, vel ut prænunciatum malum avertat. Nam sic est prior per se spectata & secundùm suum esse absolutum, quod de se relinquit indifferentiam ad agendum, sicut eam relinquunt alia principia avertentia à malo, ut sunt Dei inspirationes & consilia; sic, inquam, illo modo est prior, ut quatenus prævisa, ac proinde etiam ut renunciata inefficax, sit posterior, sicut & gratia sufficiens, licet secundùm suum esse absolutum sit prior omissione actûs boni aut commissione actûs mali à quo avertit, tamen formaliter ut sufficiens est posterior actu malo, à quo habet ut sit tantùm sufficiens. Sicuti igitur hæc gratia, licet infallibiliter sufficiens & non efficax, non tollit libertatem ob posterio-

ritatem ſufficientiæ reſpectu actûs, ita etiam revelatio quæ erit præviſa & prænunciata inefficax, etſi ei inefficacitas iſta infallibiliter conveniat, non tamen tollet libertatem, ſive antecedentem indifferentiam actûs, quia ſimiliter inefficacitas iſta, & ejus infallibilitas ſunt aliquid de ſe poſterius actu non impedito, & aliunde à principiis ipſo anterioribus ſuam determinationem habente.

5. Jam quòd homo poſitâ illa poſterioritate revelationis ad determinationem peccati tum per ſe, tum ſub tali conditione futuram, non poſſet falſificare ipſam revelationem, probatur, quia cauſa libera, etſi libera, non poteſt per exercitium ſuæ libertatis falſificare id quod verum eſt veritate conſequente id ad quod ſe determinabit, ex quo oritur infallibilitas præſcientiæ Dei, & prædictionum quæ ab eo fiunt circa actus liberos, quia nimirum hæc omnia ſupponunt illam determinationem ſive abſolutè, ſive conditionatè futuram, & ex ea ita oriuntur ut impoſſibile ſit eſſe niſi ab ea, priùs naturâ ſe habente, proveniant. Et ratio ulterior eſt quia, etſi voluntas ſit libera ad utramque partem contradictionis, aut etiam contrarietatis, non poteſt conjungere unam partem cum iis quæ ſunt poſteriora ad aliam, nec poſſunt eſſe niſi ex hypotheſi illius. Sic licet ali-

quis sit liber ad ambulandum aut non ambulandum, sive ad ambulationem aut stationem, non potest conjungere negationem ambulationis seu stationem, cum iis quæ sunt posteriora ambulatione, eámque supponunt, putà cum visione quâ alius videat ipsum ambulare. Hinc quia veritas ista, Antichristus peccabit, est aliquid consequens determinationem ejus ad peccatum, & multò magis præscientia Dei, quæ adhuc illam veritatem supponit, & multò adhuc magis prædictio illius peccati, quæ est veritate & præscientiâ posterior, etsi sit liber Antichristus ad peccandum aut non peccandum, non habet libertatem nec potestatem ad conjungendam negationem peccati, cum veritate hac quòd sit peccaturus, neque cum Dei præscientia, neque cum prædictione peccati quæ sit à Deo, quia sic posset conjungere unam partem contradictionis cum effectibus, alterius existentiam aut futuritionem supponentibus: quod per se implicat, cùm impossibile sit dari potentiam ad conjungenda incompossibilia. Pari igitur modo censendum est de impossibilitate falsificandi revelationem damnationis factam à Deo, eo quòd hæc supponat præscientiam peccati, & damnationis, & veritates istas, homo ille peccabit tali peccato, & propterea damnabitur: quæ omnia sunt consequentia determina-

tionem quâ homo ille etiam revelationem de ſuo peccato & damnatione cognoſcens, illud peccatum liberè committet. Unde ſi ex hypotheſi iſtorum omnium non peccaret nec damnaretur, conjungeret unam partem contradictionis ad quam eſt liber, cum iis quæ non poſſunt eſſe niſi ex præſuppoſitione alterius, & ſunt naturâ poſteriora ad illam, & non eſſent ſi illa tolleretur. Nam ſi non eſſet ille ſe determinaturus ad peccatum, nec eſſet veritas illa damnationis aut peccati præſciti, nec præſcientia, nec revelatio. His præmiſſis.

6. Dico, poteſt Deus abſolutè alicui ſuam damnationem revelare ob peccata futura. Ita plurimi Theologi poſt ſanctum Thomam, qui quæſt. 23. de veritate art. 8. ad 2. docet talem revelationem de potentia Dei abſoluta eſſe poſſibilem, licet nunc ex hypotheſi univerſalis præcepti de ſperanda ab omnibus felicitate, impoſſibilem eſſe cenſeat, eo quòd is cui Deus damnationem prædixiſſet, deſperare cogeretur. Qua de re agetur infra ſect. 14. Nunc ad præſentem aſſertionem, ſatis eſt quòd id fieri poſſit abſolutè, & non implicet.

7. Probatur autem hæc ſententia primò, quia poteſt fieri ut nihil deſit eorum quæ ſuprà oſtenſum eſt, ut neceſſaria eſſe, ita & ſufficere ad poſſibilitatem ejuſmodi revelationis. Poteſt enim contingere ut homo

antecedenter ad talem revelationem, sua libertate sit usurus, ad peccatum ob quod Deus illum sit damnaturus. Item fieri potest ut verum sit, si Deus tali homini revelet suam damnationem ob illud peccatum, adhuc illum esse cum circunstantia talis cognitionis peccaturum. Quibus suppositis, Deus utramque illam futuritionem & peccati, & talis circunstantiæ illud non impediturae, cognoscet. Nihil autem ultrà requiritur ad hoc ut possit Deus salva hominis libertate infallibiliter prædicere illud peccatum & damnationem inde secuturam. Et posito quòd velit revelare, hoc ipso habebit non modo scientiam conditionatam de futuritione peccati in circunstantia revelationis, sed præscientiam absolutam modo suprà explicato.

8. Probatur secundò, quia tam potest Deus alicui revelare suum peccatum finale ut finale, quàm potuit revelare illud cujus venia non obtinenda esset, aut quodvis aliud. Nam contra hoc tam valent, si quam vim habent difficultates illæ præcipuæ, seu rationes quibus adversarii contendunt vel hominem non fore liberum, vel habiturum potestatem falsificandi revelationem Dei; tam, inquam, contra hoc valent quàm contra illud. Atqui Christus revelavit Judæ peccatum cujus veniam non obtinuit, nempe sui proditionem quam

nondum actu peregerat: & divo Petro trinam negationem, quam solùm comminatoriè prædictam esse, rationabiliter dici non potest, siquidem nullus est sanctorum Patrum qui sic accipiat talem revelationem, & verba ipsa satis indicant fuisse absolutam assertionem, *Amen, amen dico tibi,* &c. ubi vides particulam assertivam quâ nunquam solitus est Christus nisi assertivè uti. Adde quòd si significasset Christus dispositionem causarum, & Petrus ipsum non negasset, nemo est qui non dicat apparituram fuisse in verbis Christi falsitatem. Cùm igitur hæc & similia, quæ pendebant ab hominum, quibus prædicebat, libertate, absolutè prædixerit, potest quoque absolutè peccatum ultimum sub ratione ultimi & impœnitentiam finalem alicui prædicere.

9. Probatur tertiò, quia potest alicui revelare suam salutem, ac beatitudinem futuram dependenter ex futuris bonis operibus, aut saltem ex futura perseverantia, & ita plurimis revelavit, ut Deiparæ, divo Petro, cujus martyrium reipsa prædixit, & divo Joanni Evangelistæ quem asserit mansurum incolumem donec ipse veniat, id est donec eum morientem in gloriam accipiat. Item divo Paulo, qui ait, *Reposita est mihi corona justitiæ quam reddet mihi in illo die justus judex.* Divo item Francisco, qui inde totus in extasim raptus est, &

aliis. Ergo licet non eodem modo conveniat revelari damnationem, quia id viatori non congruit; tamen æquè possibile est, loquendo de potentia absoluta, quia quæ scientia sufficit ut unum fiat, stante libertate hominis & infallibilitate revelationis, eadem sufficit ut aliud iisdem quoque stantibus fiat.

SECTIO DECIMA-TERTIA.

Solvuntur Objectiones.

Objicies primò, qui verissimè judicat se aliquid esse facturum, non est liber ad oppositum in sensu composito talis judicii. Atqui ille cui facta fuerit revelatio de hoc numero peccato, ob quod incurrenda damnatio prænuntiatur, certissimè judicat se esse hoc facturum. Ergo non est liber.

2. Respondeo negando majorem, quia alioqui Christus non fuisset liber ad suos actus, quos omnes certissimè præsciebat, & in Deo etiam videbat. Et præscientia Dei de omnibus ab illo faciendis libertatem ejus tolleret, quod est falsum. Ratio à priori est, quia ad volendum liberè, satis est si objectum cum indifferentia objectiva proponatur, & à Deo non negetur concursus ad ullum ex oppositis actibus, & nihil libertati nocet si is qui acturus est, certò sciat ad quid sese determinaturus sit, cùm

hæc ſcientia determinatione ejus, & libertate ejus ſit poſterior. Et licet poſita illa certitudine, ſi ſumma eſt, ut in Deo & in Chriſto, impoſſibile ſit ex hypotheſi illius non poni talem volitionem, volitio tamen oppoſiti non deſinit eſſe poſſibilis, cùm prædictæ volitionis neceſſitas ſeu eam non ponendi impoſſibilitas, non ſit antecedens, ſed conſequens determinationem libertatis. Talis enim neceſſitas integram relinquit indifferentiam objecti, & tantùm arguit infallibiliter oppoſitum non eſſe futurum, quod non eſt illud eſſe impoſſibile.

3. Objicies ſecundò, is qui acceperit à Deo revelationem de ſuo peccato & damnatione futura, poterit velle illud malum impedire, & obtinere à peccato, itaque immutabitur, ita-ut poſſit ſpernere illecebras peccati, quibus ſecluſa tali cognitione captus fuiſſet. Ergo ſic poterit falſificare revelationem.

4. Reſpondeo diſtinguo antecedens poterit ſi revelatio ſecundùm ſe ſpectetur ſicut una ex cogitationibus avertentibus à peccato, concedo; ſi ſpectetur ut præviſa inefficax, ſubdiſtinguo, poterit poteſtate antecedente & abſoluta, ſeu quæ ſit expers omnis neceſſitatis antecedentis & abſolutæ, iterum concedo; nam neque revelatio ut præviſa inefficax, arguit in homine neceſſitatem antecedentem committendi pec-

catum: poterit potestate quæ sit expers omnis necessitatis consequentis & hypotheticæ circa oppositum, nego. Nam ex hypothesi quòd Deus præviderit revelationem non impedituram peccatum, quæ hypothesis petitur ex aliquo consequente in statu conditionato determinationem futuram voluntatis ad peccandum non obstante revelatione si fiat; necessariò, id est per necessariam consequentiam verum est ipsum peccaturum & damnandum.

5. Hîc adverte non implicare & fieri posse, spectando naturam libertatis nostræ, ut aliquis homo existens in eo statu in quo esset ille cui fieret à Deo revelatio de suo peccato finali, abstineat ab illo peccato: quod maximè ostendit indifferentiam antecedentem in qua esset ille homo de quo verum est ipsum si talis revelatio fieret, non propterea se cohibiturum à peccato. In illa autem hypothesi in qua verum est hominem accepta revelatione non peccaturum, revelatio Dei non spectatur ut se tenens ex parte ipsius Dei, & ipsi inexistens, quo modo argueret illum hominem peccaturum liberè, sed spectatur tantùm objectivè, prout ingreditur objectum istius propositionis, si talis revelatio quasi à Deo fieret homini de tali peccato finali, non desineret illud committere. Et hoc modo cum revelatione ita conditionata ex parte Dei, & merè obje-

ctivè se habente, stat hæc veritas quòd homo ille non committeret tale peccatum. Unde talis revelatio est impossibilis, sicut & præscientia conditionata de objecto ejus, quia impossibile est ut Deus revelet, aut ullo modo judicet falsum. Et hinc addo non esse verum quòd omnibus qui sunt damnati, Deus potuerit revelare suam damnationem ob illa ipsa peccata quæ commiserunt, quia credibile est ex iis plurimos, si fuissent in eo statu in quo esset is qui revelationem à Deo acciperet de suo peccato, & damnatione inde secutura, non fuisse peccaturos, sicut secluso illo statu peccarunt. Igitur Deus non potuit illis omnibus hoc revelare, quia objectum talis revelationis non est quoad omnes verum.

6. Quod si dicas implicare ut revelatio Dei sit falsa. Itaque si Deus illis omnibus revelasset ipsos esse peccaturos, ut peccarunt, & damnandos, id in omnibus fuisset eventurum. Respondeo distinguendo antecedens, implicat falsum esse revelationem quæ vel sit absolutè in Deo, vel esset reipsa si tale quid poneretur, concedo: revelationem quæ indebitè & contra rationem in aliqua hypothesi malè conficta, concipitur esse in Deo, nego. Hinc si Deus diceret de quadam gratia quæ in homine malè disposito in talibus circunstantiis, etsi valde intensa fuit inefficax, & in eodem

meliùs

meliùs dispoſito, & extra talem tentationem, fuiſſet efficax, & in plurimis aliis, maximéque in ſanctis viris habuiſſet effectum ſuum, omnis qui talem accipiet gratiam quomodocunque aliunde ſit diſpoſitus, & in quibuſcunque circunſtantiis, & extra talem tentationem eam accipiet, ipſam contemnet, diceret falſum. Unde impoſſibile eſt ut id dicat. Et par eſt ratio de revelatione damnationis, quæ unum non avertit à peccato, alios autem meliùs affectos, retenta cætera diſpoſitione eorum, & additis gratiis actualibus ad accurſum novæ cogitationis illi diſpoſitioni congruis, ab illo peccato averteret. Unde, quia non eſt verum omnes qui peccant in circunſtantia talis revelationis, peccaturos, Deus id illis revelare non poteſt: & talis revelatio non poteſt eſſe abſoluta ex parte ſubjecti ſive revelantis, ſed tantùm conditionatè ſe habet in objecto propoſitionis falſæ. Porro ad veritatem poſitæ aſſertionis ſatis eſt ſi verum ſit de aliquo, ipſum, etſi fieret ei talis revelatio, peccaturum: quo poſito, Deus id cognoſcet, nihilque ad poſſibilitatem revelationis deerit. Et licet nullus eſſet de quo id verum eſſet, res tamen ſecundùm ſe eſt poſſibilis ſine ulla implicantia morali, cujuſmodi eſt in futuritione eorumdem peccatorum ab omnibus qui ſunt damnati, committendorum in circunſtantia

revelationis, retenta omni alia diſpoſitione per quam parum abfuit quin multi ex illis à talibus peccatis abſtinerent. Poſſibilitas autem peccati in tali circunſtantia vel ab uno committendi ſufficit ad poſſibilitatem talis revelationis, ſeu ad non implicantiam illius ex natura rei, quæ non implicantia eſt id potiſſimùm quod aſſerta ſententia docet.

7. Objicies tertiò, ut homo ſit liber, neceſſe eſt ut cum omnibus quæ ſe tenent ex parte principii antecedendo actum, poſſit componere negationem actûs. Hoc autem dato, poterit cum revelatione de peccato, quæ antecedit peccatum, & avertit ab ipſo componere negationem peccati, & ſic falſificare revelationem.

8. Reſpondeo ſatis eſſe ad libertatem, ſi poſſit homo componere actum, aut negationem actûs, cum omnibus illis principiis aut moventibus ad actum, aut avertentibus ab eo, per ſe ſpectatis, non autem neceſſe eſſe ut poſſit componere utrumlibet cum illis ut præſcitis à Deo cum ſua efficacitate, vel ſufficientia & inefficacitate, quia ſic ad libertatem requireretur aliquid impoſſibile, nempe ut homo poſſet cum una parte contradictionis ad quam eſt liber, conjungere ea quæ ſunt aliquid conſequens ex alia, & eam ſupponunt neceſſariò. Sic non poteſt homo cum gratia efficaci ut efficaci,

& prævisa à Deo tali, etsi sit liber, conjungere dissensum, licet possit cum illa gratia per se sumpta illum dissensum componere in sensu diviso efficaciæ ejus. Et similiter cum gratia sufficiente ut sic, & prævisa tali, non potest conjungere consensum, quem cum illa secundùm suam entitatem spectata potest. Et similiter etsi sit liber, non poterit cum revelatione ut futura conditionatè inefficaci dependenter ab ipso, & prævisa tali in statu conditionato per scientiam mediam, imò, & absolutè prævisa tali hoc ipso quòd per illam scientiam Deus revelare decernet, componere negationem peccati; quam tamen potest componere cum illa revelatione per se sumpta, ut est aliquid ingenerans metum illius mali, sicut & aliæ cogitationes quæ ab eodem avertunt inefficaciter. Porro licet revelatio illa possit de se avertere à malo, sicut alia signa pœnæ ex peccato secuturæ, non datur à Deo in hunc finem, quia jam scit Deus futurum malum antecedenter ad ipsam, & plane independenter. Quare, si illam dat, id faciet vel in pœnam peccatorum præteritorum, quia jam magna pæna est scire talis mali futuritionem: vel ob aliquem alium finem qui per eam videatur ab ipso posse obtineri.

9. Objicies quartò, si Deus posset alicui revelare suam damnationem propter peccatum futurum, præscientia quam haberet

de illo peccato, supponeret aliquid posterius se ipsa, quia illa præscientia deberet terminari ad omnes circunstantias peccatum illud antecedentes, in quibus esset ipsa revelatio, quæ est posterior præscientiâ.

10. Respondeo verè præscientiam illam spectare aliquid quod secundùm suum esse absolutum est posterius ipsâ, nempe revelationem quæ ipsam sequitur, sed non supponere illam nisi conditionatè futuram, & non impedituram peccatum, etsi fiat, & ab homine credatur. Ad quod accedit quòd cùm Deus decernit facere talem revelationem, habet etiam absolutam præscientiam de futuritione peccati in circunstantia revelationis, & sic dum revelat, clarissimè videt totum objectum suæ revelationis.

11. Objicies quintò, si Deus potest homini revelare suam damnationem propter peccata futura, poterit quoque illi revelare damnationis gradum, & intensionem pœnæ. Hoc autem implicat, quia id non potest fieri nisi prævisis omnibus peccatis propter quæ homo damnabitur. Illa autem pro instanti quo fit revelatio, prævideri non possunt, quia multa consequenter ad illam futura esse possunt, si nimirum homo tali accepta revelatione desperet de salute, & se in omnia vitia præcipitem effundat. Respondeo conformiter ad prædicta, antequam Deus decernat ponere revelationem, ipsum pec-

cata illa omnia consequenter ad eam futura prævidere per scientiam mediam quæ antecedet illam revelationem : & posita revelandi voluntate per quam constat conditio sub quâ illa futura prævidebantur, Deum jam habere de illis omnibus præscientiam absolutam, quæ distinguitur à scientia visionis supponente ipsum esse rei visæ secundùm suam propriam actualitatem. Posito autem quòd habeat talem præscientiam, poterit revelare gradum pœnæ ob illa omnia peccata incurrendæ, & illa ipsa peccata, modò, ut primo notabili dictum est, antecedenter ad ipsorum revelationem quæ est veluti secunda alteri superaddita revelatio, essent futura in talis revelationis circunstantia. Sed & fieri potest ut nullum novum peccatum præter illud quod revelatum fuerit, revelationem consequatur, ídque Deus prænoscat ; quo posito, nulla erit difficultas in revelando damnationis & pœnæ gradu.

SECTIO DECIMA-QUARTA.

An is cui facta esset revelatio damnationis sperare aut desperare posset.

1. DIvus Bonnaventura in 2. disputatione ultima dicit, si Deus alicui revelaret suam damnationem, talem fore perplexum, quia teneretur sperare ob

præceptum ſpei, à quo non eximeretur, & non ſperare, quia certò ſciret ſe non adepturum beatitudinem : unde, quia non poteſt homo in tali perplexitatis ſtatu à Deo conſtitui, ipſe contra communiorem Theologorum doctrinam negat Deum alicui poſſe revelare ſuam damnationem. Alii ſimpliciter negant eum cui facta eſſet talis revelatio, poſſe aut debere ſperare. Alii denique docent quoſdam ſpei actus ei eſſe poſſibiles, eóſque debitos, aliquem verò non eſſe poſſibilem, ad quod intelligendum ac determinandum.

2. Adverte ſpei varios eſſe actus, inter quos appoſitè ad præſentem quæſtionem, tres potiſſimùm diſtingui poſſunt. Primus eſt intentio beatitudinis. Secundus electio mediorum & conatus ad ipſam obtinendam beatitudinem. Tertius eſt fiducia & gaudium de concepta beatitudine : qui actus maximè ipſius ſpei nomine ſignificatur, éſtque amor finalis boni ex probabili ſaltem ſuppoſitione futuritionis.

3. Hac poſita diverſitate actuum, Reſpondeo cum ſancto Thoma quæſtione 23. de veritate, articulo 8. eum cui facta eſſet revelatio aſſertoria de ſua damnatione, non teneri ſperare, intelligendo per actum ſpei fiduciam & gaudium de præconcepta beatitudine ut futura, quia talis actus eſſet ei impoſſibilis ſi revelationem crederet,

cùm supponat judicium quo sperans probabiliter putet se adepturum bonum quod optat. Imò proposita revelatione cum evidenti credibilitate, actus ille esset illicitus, quia illicitum est judicare futurum quod Deus asserit non futurum, & circa illud affici ut circa futurum, unde positivè posset judicium illud, & fiduciam ex eo consequentem, gaudiúmque excludere & & in hoc sensu desperare. Dico tamen eum teneri ad actus qui aliter ad spem pertinent, nempe ad intendendam antecedenter prosecutionem beatitudinis, ipsámque beatitudinem, & adhibenda media ex voluntate eam consequendi. Ratio est, quia tenetur ad illos actus, quandiu sunt illi possibiles. Atqui erunt in illo statu possibiles, quia objectum ipsum, & media sunt antecedenter possibilia. Potest autem homo antecedenter velle & intendere, quod antecedenter possibile est, & ex hypothesi quod id sit bonum finale, tenetur illud prosequi cùm de se præceptum urget ad quod observandum habet adhuc auxilium sufficiens. Atqui hæc omnia reperiuntur in eo cui Deus revelaret damnationem. Nam nullam ei gratiam negat consequenter ad illam revelationem, sed tantùm notificat id quod futurum est culpâ ejus, ac proinde ex defectu cooperationis cum auxilio gratiæ. Ergo adhuc tenetur

ad illos actus qui spectant beatitudinem ut antecedenter ab eo acquisibilem.

4. Confirmatur, quia tam tenetur ille intendere, & prosequi beatitudinem, quàm sanctus Petrus, cui revelata erat negatio Christi, conservationem fidei & gratiæ habitualis. Et hæc obligatio stetisset, etsi actu cogitasset de tali prædictione, & illam veram credidisset. Item tam tenetur quàm Judas abstinere à revelata proditione Christi, quidquid enim dicetur ad probandam in istis obligationem intendendi fugam illorum criminum, & conservationem gratiæ, ac perseverantiam in fide quoad sanctum Petrum, valebit quoque ad probandam obligationem illorum actuum, quorum objectum æquè antecedenter possibile est. Et sicut sanctus Petrus non licitè dixisset, certa est amissio fidéi & gratiæ: itaque nolo efficaciter earum conservationem, quantùm est ex me, intendere, neque curam & media ad eam adhibere. Item sicut is cui jactura castitatis à Deo prædicta esset, non deberet dicere certa est illa jactura: itaque nolo constantiam in ea intendere, nec fugere pericula ejus amittendæ; ita neque is cui revelata esset damnatio, licitè diceret, certa est amissio beatitudinis: itaque nolo eam intendere quantùm in me erit antecedenter, nec prosequi media ad eam acquirendam. Ratio

tio istarum omnium universalis à priori est, quia licet & decet velle id quod est intrinsecè bonum & debitum aut necessarium, quandiu antecedenter est possibile, licet sit consequenter impossibile. Non licet autem quod intrinsecè malum est velle, si est antecedenter evitabile, etsi sit consequenter & hypotheticè inevitabile. Atqui beatitudo est bonum de se honestum, & debitum homini, & necessarium: privatio autem ejus est malum de se odibile, cujus fuga est honesta: ergo quandiu beatitudo est antecedenter possibilis, licet sit consequenter & ex hypothesi impossibilis, licitum est, & decet eam velle atque intendere; & quandiu privatio ejus erit antecedenter evitabilis, etsi consequenter & hypotheticè inevitabilis, quod non est propriè & secundùm se esse inevitabilem, non licebit eam velle. Alioqui castitatem cujus prædicta erit jactura, licebit non velle, & licebit positivè velle crimen quo illa amittenda est; idémque est de blasphemia, & cæteris.

5. Objicies, spes fertur in bonum desideratum, tanquam in bonum probabiliter acquirendum, quia spes est desiderium boni, non qualecunque, sed efficax de se. Atqui is cui facta esset revelatio de damnatione, non posset spectare beatitudinem ut bonum probabiliter acquiren-

dum. Ergo illam ſperare non poſſet. Confirmatur, quia nemo fertur in finem aliquem per media quæ ſcit fore inefficacia. Is autem cui eſſet facta revelatio damnationis, omnia media ſcit fore inefficacia ad acquirendam felicitatem. Ergo non poteſt illa eligere.

6. Reſpondeo diſtinguendo majorem, ſpes ſecundùm actus gaudii de præconcepto bono, concedo: ſecundùm actus intentionis & electionis mediorum, nego id eſſe univerſaliter verum, quia ad hoc ſatis eſt bonum eſſe antecedenter poſſibile, quod eſt verè eſſe poſſibile, & judicari tale. Ad confirmationem diſtinguo. Nemo poteſt ferri in finem per media quæ ſcit eſſe antecedenter, ſive ex inſufficientia ſui ad illum finem inefficacia, concedo: quæ ſcit eſſe inefficacia conſequenter, cum ſint de ſe ſufficientia, ſeu potentia ad illum finem obtinendum, nego. Quia etiam contingit ut in rebus humanis, aliquis falsò putans aliquod medium fore inefficax, quia tamen illud novit antecedenter utile, applicet illud, ut bono ſuo decipiatur. Concedo autem, ſi cognitio de inefficacitate mediorum antecedenter utilium vera eſt, ut in poſito caſu contingeret, eum qui ſic judicat, non electurum de facto illa media, cum quo ſtat quod poſſit eligere.

7. Quòd ſi valeret objectio, ſequeretur

eum cui facta esset revelatio de peccato sacrilegii, non posse intendere omissionem istius peccati, & absolutè, ob paritatem rationis, Deum non posse ulli homini revelare ullum actum liberum, posito quòd ille revelationem crediturus esset, & de ea cogitaturus quando esset peccaturus. Sequela probatur, quia simili modo argumentarer & dicerem, ut ille homo intendat evitare sacrilegium, oportet ipsum judicare quod ab eo possit abstinere, alioqui non erit indifferens. Atqui facta tali revelatione non poterit id judicare. Detur enim disparitas, cur homo posita revelatione de peccato finali & damnatione, non possit intendere fugam peccati illius & damnationis, & consequenter adeptionem beatitudinis: is vero cui facta esset revelatio de sacrilegio, possit judicare se posse illud evitare. Quod si non posset intendere talem evitationem, non esset liber ad oppositum, ac proinde Deus non prædixisset verum, dum asservisset illum esse commissurum peccatum sacrilegii. Unde judicans se non posse abstinere, consequenter judicaret Deum falsum dixisse. Quæ cùm absurda sint, dicendum est eum posse intendere evitationem sacrilegii non obstante revelatione; & simili modo eum cui facta esset revelatio de damnatione, posse intendere evitationem ejus, & consequen-

ter adeptionem beatitudinis.

8. Instabis, is cui facta esset revelatio de damnatione, si conaretur assequi beatitudinem, hoc ipso conaretur falsificare revelationem Dei, & ita ageret ac si crederet eam posse falsificari. Sic autem agere est illicitum. Ergo ad nullum actum spei teneretur.

9. Respondeo negando majorem, quia si rectè sentit ille homo, judicabit se non habere potestatem ad illam falsificationem; unde non debebit cavere malitiam quæ esset in illa, quia nemo tenetur cavere malitiam quæ est in re sibi impossibili. Quod si ex metu falsificandi prædictionem Dei de sua damnatione, deberet à prosecutione beatitudinis abstinere, is cui prædicta foret culpa sacrilegii, aut infidelitatis, non deberet illud crimen nolle, ne revelationem Dei falsificaret: quod est absurdum. Sicut ergo is non deberet timere falsificationem revelationis de illis criminibus, & tenetur ea cavere, ita is cui facta esset revelatio de damnatione, non deberet illius prædictionis falsificationem timere, & teneretur ad satisfaciendum præcepto spei, & ex vi illius præcepti obligaretur ad non omittenda media quæ judicaret necessaria ad obtinendam salutem, putà ad restituendam pecuniam alienam: & si id nollet, advertens retentionem, esse ali-

quid incompossibile cum salute, peccaret contra præceptum spei. Et temerarium esset negare talem hominem ad hoc teneri, etiam ex præcepto spei. Eadémque est ratio de obligationibus ad ea quæ non supponunt opinionem de obtinenda de facto beatitudine. Licet autem posset, & teneretur reipsa tamen illi obligationi culpâ suâ deesset, sine ulla impotentia, aut gratiæ defectu: ídque esset certissimum propter infallibilitatem divinæ prædictionis, hæc ipsa in statu conditionato prævisa subsequentis.



QUÆSTIO SEPTIMA.

De Charitate Theologica.

SUppono hîc ex quæst. 2. de gratia, Charitatis habitum à gratia habituali realiter distingui; quæ doctrina Theologorum maximè communis, & in primis sancti Thomæ, etsi non esset vera, tamen hoc loco ubi de virtutibus Theologicis agitur, charitas gratiæ habituali identificata, non spectaretur sub ratione naturæ cujusdam supernaturalis, quomodo esset propriè gratia habitualis & sanctificans, sed sub ratione virtutis, seu principii activi respectu amoris quo homo Deum prop-

ter ipsum Deum diligit. Et de hac sic sumpta est præsens quæstio.

SECTIO PRIMA.

Quodnam sit objectum formale Charitatis Theologicæ.

1. UT fidei & spei natura est petita ex earum materiali simul & formali objecto, ita eodem modo charitatis essentia explicanda est. Quia verò constare non potest quodnam sit objectum ejus materiale adæquatum, seu quæ sit hujus amplitudo, nisi constet quodnam sit formale ejus objectum, eo quòd nimirum hujus extensio & communicatio ad varia subjecta reddat illa per charitatem amabilia, ideo de formali priùs hac sectione agendum est.

2. Divus Thomas quæstione 23. art. 4. bonum divinum ait esse objectum Charitatis, quatenus est objectum beatitudinis, quod aliqui sic interpretantur, ut velint charitatem supernaturalem ferri in Deum ut auctorem & finem bonorum supernaturalium: naturalem verò, ut in auctorem & finem bonorum naturalium. Et sic utramque charitatem objecto distingunt.

3. Hanc doctrinam Scotus, & alii meritò rejiciunt, quia vel per hoc quòd Deus sit auctor supernaturalium, id spe-

ctari volunt quòd sit nobis principium & causa tantorum bonorum, quibus supra naturam elevamur: vel quòd Deus in se habeat illam perfectionem & bonitatem, ex qua illa promanant. Si primo modo id intelligatur, Deus sic non erit objectum amoris amicitiæ, sed concupiscentiæ; itaque erit objectum spei non charitatis. Si secundo modo, contra est, quia hoc posito impossibile esset exerceri actum charitatis infusæ nisi cogitata, & proposita ratione illa principii supernaturalis, quod est falsum: quia fieri potest ut quis spectet in Deo illam perfectionem, bonitatem, omnipotentiam, quâ auctor est naturæ, & hinc eum diligat amore supernaturali, quia erit ille amor ex lumine supernaturali, quo illam Dei amabilitatem cognoverit. Neque enim illam sic sumptam practicè & efficaciter ad amandum Deum ex nobis ipsis sine Dei gratia cogitare possumus. Quare non est quærendum objectum charitatis infusæ circa quod versari non possit amor Dei naturalis, cùm etiam amor naturalis ferri possit in Deum ut auctorem supernaturalium. Nam si quis audiens Deum tantæ esse bonitatis ut bona supernaturalia vel sibi vel aliis concedere velit: careat tamen gratia actuali, ut absolutè possibile est, poterit Deum sic spectatum amare, non amore supernaturali, cujus princi-

pium non habebit : ergo naturali , qui proinde ferri poteſt in ea omnia quæ ſpectabit charitas infuſa.

4. Ad teſtimonium Divi Thomæ, dico ipſum nihil aliud velle niſi illud totum bonum quod beati vident intuitivè, ſpectatum per ſe, cùm ſit ſpeciale bonum, ac proinde objectum alicujus virtutis, non alterius eſſe quàm charitatis. Jam autem illud quod beati vident, quódque eſt objectum beatitudinis eorum, eſt bonitas Dei pront continet omnes perfectiones quæ illum ſecundùm ſe amabilem reddunt, non verò ipſa ſola vis quâ eſt ſupernaturalium ut ſic effectuum auctor.

5. Suarez diſp. 1. de charitate. ſect. 2. docet formale objectum charitatis eſſe ſummam Dei bonitatem, quæ eſt quoddam bonum ita excedens humanæ naturæ ordinem, ut nullam habeat cum tali natura connexionem vel communicationem, ſed ut eſt prorſus alterius ordinis: unde econtra amoris naturalis objectum vult eſſe Deum, prout eſt ſummum quoddam bonum naturæ accommodatum, & habens cum illa neceſſariam connexionem, & communicationem. Hanc ſententiam priori affinem probat, quia diverſis inclinationibus diverſa correſpondent objecta in quæ ferantur. Quia igitur charitatis habitus infuſus addit amori naturali inclina-

tionem altioris ordinis, oportet diversum esse formaliter utriusque objectum motivum in quod de se tendit; non nisi per illam jam dictam differentiam. Quod confirmatur, quia certum est Deum habere duplicem rationem finis ultimi respectu naturæ humanæ, scilicet naturalis & supernaturalis, & sub utraque ratione esse per se amabilem. Nam finis ultimus ut sic, non amatur propter alium. Quare cùm Divus Thomas loco citato speciale objectum charitatis voluerit esse bonum divinum, ut est beatitudinis objectum: inde concludit Suarez illud bonum divinum prout quidem est objectum beatitudinis naturalis, esse quoque objectum amoris naturalis: at verò prout objectum beatitudinis supernaturalis, esse objectum formale charitatis infusæ.

6 Refellitur hæc doctrina, quia falsum supponit ut superior sententia, nempe supponit charitatem naturalem & supernaturalem debere differre objecto motivo, cùm satis sit si differant per diversum modum tendendi in ipsum, seu adhærendi ei. Ad rationem ejus, dico aliquas inclinationes esse diversas ex parte termini, sicut habitus virtutis & vitii: & alias diversas, seu potius differentes ex parte principii, & modi quo idem objectum formale proponitur: quo modo erga eandem ra-

tionem boni ſenſibilis diverſæ, aut potius differentes ſunt, inclinationes in appetitu ſenſitivo, & in voluntate humana. Et dico hoc differentiæ genus inveniri in inclinationibus amoris naturalis, & ſupernaturalis, in quantum uterque amor ferri poteſt abſolutè in idem objectum per ſe ſummè amabile, ſed duplici modo, nempe cognitione naturali, & ſupernaturali propoſitum; Nam in bonum divinum, etiam prout utramque illam rationem ac perfectionem complectitur, amor quidem naturalis ferri poteſt modo imperfectiore ac naturali; Charitas autem infuſa præſtantiori ac ſupernaturali hominem in illud inclinat: quod & in aliis omnibus virtutibus evenit, cùm circa quamvis rationem boni honeſti poſſit dari amor naturalis & ſupernaturalis, nulla ratione objectiva mutata ſed tantùm eâdem propoſitâ nunc per cognitionem naturalem, nunc per lumen infuſum. Et per hoc reſpondetur ad illam duplicem rationem finis, quæ utraque poteſt abſolutè imperfectiori modo amari per amorem naturalem, præſuppoſita ſola cognitione naturali, ſi Deus circa rationem finis ſupernaturalis negaret cognitionem ſupernaturalem, non negando tamen ejus cognitionem quæ eſſet tantùm ſupernaturalis extrinſecè, in quantum neceſſariò ſupponit ſaltem propoſitionem

externam ſtatûs ſupernaturalis.

7. Dices omnis inclinatio, qualis eſt Dei amor, ſequitur aliquam formam, ſeu naturam. Sed natura non inclinat niſi in ſeipſam, aut in id in quo tanquam in principio aut effectu aut ſimili continetur. Ergo amor nunquam inclinat in alium niſi in eo natura amantis aliquo modo contineatur, & conſequenter amor naturalis non poteſt ferri in Deum, niſi ut in auctorem naturæ. Unde ſupernaturalis amor, prout ſupernaturalis, non feretur in eum niſi ut in rerum ſupernaturalium principium.

Reſpondent aliqui, majorem eſſe veram de ſola inclinatione naturali quæ unicuique rei inſita eſt ad ſui conſervationem ac perfectionem: ſecùs autem eſſe de amore quem liberè elicimus, præſertim ſi éſt amor amicitiæ, qui ita fertur in alterum, ut non reſpiciat ulla ratione bonum ipſius amantis.

8. Sed contra hanc reſponſionem dici poteſt, ſi detur amor intra naturæ limites quo voluntas creata feratur in Deum, etiam ut bonum bonitate naturam excedente, & ut in auctorem ſupernaturalium, illum non modò liberum fore quoad deliberatos, ſed etiam neceſſarium quoad modos indeliberatos qui præcedent actus liberos. Unde abſolutè dici poteſt non

dari libertatem naturalem nisi ad id ad quod voluntas priùs se habere potest ut natura per actus necessarios. Quare si inclinatio naturalis, seu voluntas non potest ferri in actus quibus necessariò diligatur Deus ut auctor supernaturalium, nec poterit in actus quibus id liberè fiat.

9. Respondeo ergo aliter, concedendo inclinationem naturalem se qui naturam, & naturam non ferri nisi in seipsam, vel in id in quo ipsa contineatur, vel quod ipsa contineat aliquo modo: & dico bonitatem illam quâ Deus naturam excedit, éstque principium supernatúralium, contineri in natura & ratione hominis aliquo modo, nempe secundùm vim repræsentativam: quâ potest homo illam naturali actu cognoscere, non quidem absolutè sine ullo præsupposito, sed tantùm supposita propositione externa statûs supernaturalis: quæ propositio, si lubet, nihil habeat supernaturale in substantia. Quia igitur homo sic potest per actum naturalem, & scientiam acquisitam, ut est habitus Theologiæ, perfectionem illam Dei naturæ ordine superiorem cognoscere, potest quoque conformi ac proportionato amore per ipsas vires naturæ, si Deus auxilium supernaturale non daret, diligere, licet inutiliter ad finem supernaturalem, & ad statum in quo nunc sumus. Refutatis illis sententiis.

10. Dico, objectum formale charitatis Theologicæ est omnis Dei perfectio, spectata prout se tenet ex parte ejus, eúmque reddit per se amabilem, seu dignum amore ad se terminato. Ita sanctus Thomas in præsenti quæstione 23. articulo 4. in corpore, & ibidem articulo 5. ad 2. ubi ait Deum propter se diligi charitate. Item Theologi communiter. Probatur, quia illud totum, & solum est objectum formale charitatis Theologicæ, & infusæ, quod ex parte objecti illam distinguit ab omni alio amore, at bonitas Dei sit sumpta, prout non modò bonitatem moralem seu sanctitatem, sed omnes alias perfectiones, putà omnipotentiam, sapientiam *&c.* distinguit charitatem ex parte objecti ab omni alio amore. Nam à spe distinguit per hoc quòd spes ista omnia diligat ut objectum bonum homini: aliæ verò virtutes voluntatis aliquid spectant non divinum, sed ad summum connotans Deum tantùm in obliquo. Quod pertinet ad amorem Dei naturalem, charitas infusa non debet ab eo distingui per objectum formale, sed per modum superiorem ac perfectiorem tendendi in idem objectum. Ergo omnis Dei perfectio sic sumpta, seu tota bonitas Dei absoluta, est objectum formale charitatis.

11. Confirmatur quia debet dari aliqua virtus quæ tale habeat objectum formale:

ſiquidem bonitas illa eſt per ſe amabilis, & reddit ſuum ſubjectum ſummè amabile. Non datur autem niſi charitas. Ergo hoc eſt objectum formale charitatis. Majorem probat ſanctus Thomas citata quæſt. 23. art. 4. quia ibi ponenda eſt ſpecialis virtus, ubi invenitur ſpeciale objectum.

SECTIO SECUNDA.

Solvuntur Objectiones.

1. OBjicies primò, objectum formale charitatis ſic debet aſſignari, ut ipſa ſit unica virtus. Atqui ſi omnis Dei perfectio abſolutè ſumpta eſt tale objectum, ipſa non erit unica virtus. Nam poterit aliquis amare Deum ob omnipotentiam, alius ob ſapientiam, *&c.* Et iſti amores erunt ſpecie diſtincti, ſicut ſi quis diligat Petrum quia pius eſt, alius autem eundem, quia doctus eſt, alius quia nobilis, vel quia aliquam artem callet, erunt diverſi ſpecie amores. Ergo charitas divina non erit una virtus ſed multiplex ſeu complexum ex multis.

2. Reſpondeo negando minorem. Ad probationem nego paritatem, & dico illos quidem amores quibus Petrus amari ſupponitur, ſpecie differre, etiam morali, quia unus non æquivalet alteri, cùm unus ſit laudabilis, alius indifferens. At verò

amorem Dei ob omnipotentiam ejus, & amorem ob ſapientiam infinitam, etſi quoad actum, ſpecie phyſicè ſeu entitativè ſumptâ differat, non differre ſpecie morali moraliter ſumptâ, quia unus æquivalet alteri, & per utrumque Deus ſuper omnia diligitur amore ad ipſum terminato. Item uterque avertit ab omni peccato: uterque parit amorem reciprocum Dei: uterque eſt juſtificativus: uterque eſt Theologicus, & differt eſſentialiter à ſpe, quæ eſt amor concupiſcentiæ: ipſa motiva ſibi mutuò æquivalent. Nam ſunt ambo infinite amandi motiva: quæ omnia non inſunt in diverſis illis amoribus ejuſdem hominis. Præterea iſti ambo Dei amores, & quotquot ſimili modo differunt, phyſicè ſunt ab eodem habitu ſupernaturali, qui hoc habet commune cum potentiis, quod ad actus ſpecie phyſicè ſumptâ differentes inclinet: illi autem varii amores quibus diligitur Petrus, ſunt à diverſis habitibus acquiſitis, cùm unuſquiſque habitus acquiſitus ad unum tantùm actum inclinet. Quare etſi diverſi illi Petri amores ſint verè ſpecie differentes, & à diverſis habitibus: charitas quæ habet pro motivo, nunc unam Dei perfectionem, nunc aliam, ſufficienter eſt una, non obſtante illa ſui objecti formalis amplitudine. Quòd ſi charitatis objectum formale reſtringeretur

ad unam ſpecialem Dei perfectionem, putà ad bonitatem moralem, darentur plures quàm tres virtutes Theologicæ. Nam diligere Deum ob ſapientiam, & diligere ob omnipotentiam, eſſent duæ virtutes Theologicæ, quæ ad unam non reducerentur ut actus inadæquati circa objectum formale inadæquatum. Et charitas ſic non haberet illam proprietatem potentiæ, quæ conſiſtit in extenſione ad actus aliquo modo differentes. Melius igitur eſt dicere, ſingulas illas Dei perfectiones eſſe objectum formale amandi Deum per charitatem Theologicam: ſed objectum formale inadæquatum, eo quòd ſint veluti partes objecti totalis, & adæquati formalis, quod eſt bonitas omnimoda Dei, continens omnes ejus perfectiones, quibus conſtituitur integrè bonus. Et hinc ſequitur actus amoris qui feruntur in ſingulas diviſim Dei perfectiones, non eſſe adæquatos actus charitatis, licet ſinguli ſint ad prædicta omnia ſufficientes, nempe ad præferendum omnibus aliis Deum; ad avertendum hominem ab omni peccato, ad promerendum Dei amorem reciprocum, ac proinde ad juſtificationem, & ad diſtinctionem charitatis à ſpe, & aliis omnibus à quibus debet differre charitas.

3. Objicies ſecundò, Amamus Deum propter beneficia nobis ab ipſo collata, quæ

ſunt

sunt aliquid creatum. Ergo non solæ Dei perfectiones sunt objectum formale charitatis. Respondeo Deum posse duobus modis amari ob beneficia. Primò ita ut ipsa beneficiorum utilitas, & rerum datarum bonitas sit motivum illius amoris: & talis amor est à virtute gratitudinis. Secundò ita ut ipsa dantis liberalitas, munificentia, & bonitas sit motivum amandi, & per se placeat voluntati. Et talis amor est elicitivè à charitate quia habet pro objecto formali ac motivo perfectionem divinam summè per se amabilem.

4. Objices tertiò. Perfectiones divinæ possunt esse objectum materiale charitatis. Ergo non sunt formale illius motivum. Antecedens probatur, quia potest aliquis velle Deo sapientiam, potentiam, & alia attributa. Sicut ergo cùm volo Deo cultum, ipsius cultus est objectum materiale, ita cùm volo illi talia attributa, ipsa quoque erunt tale objectum amoris. Neque refert quod cultus sit aliquid extrinsecum, & attributa aliquid intrinsecum. Nam cùm volo Petro pecuniam & doctrinam, ratio boni intrinseci & extrinseci non variat in doctrina & pecunia rationem formalem objecti materialis.

5. Respondeo negando consequentiam, & dico posse aliquid esse objectum materiale simul & formale amoris, si nimirum

quis gaudeat aliquam virtutem, aut perfectionem inesse alicui, quia ipsius virtus & perfectio est. Et quoties amamus finem propter seipsum non tendendo ad media, quo modo finis non est finis nisi in actu primo, idem est objectum materiale & formale, nempe est id quod placet, & ratio placendi. Item quoties assentimur principiis propter seipsa, idem quoque est objectum materiale & formale talis judicii, quia idem est id quod judicatur & ratio judicandi.

6. Instabis. Volumus perfectiones divinas esse in Deo propter Deum. Sic ergo ipsæ sunt objectum materiale quod amatur propter aliud.

7. Respondeo illud, propter, non significare objectum formale propter quod, sed objectum-cui, nempe ipsum Deum, qui est amabilis propter omnes suas perfectiones, sive essentiales, sive attributales, sive personales: ita ut tota bonitas ex illis integrata, sit objectum formale propter quod charitatis.

8. Objicies quartò. Quando aliquis optat Dei gloriam extrinsecam, quam vult illi procurare per bona opera, in hoc exercet actum charitatis: & tamen objectum formale hujus amoris non est aliqua perfectio, sed aliquid extrinsecum & creatum, nempe gloria illa Deo extrin-

ſeca. Ergo charitatis datur aliud objectum formale præter perfectiones & bonitatem Dei. Antecedens probatur, quia ſi quis intendat Petri ſanitatem per medicinam, ſanitas eſt objectum formale, & motivum ob quod vult medicinam Petro. Igitur eodem modo cenſendum eſt de gloria illa ad quam ordinantur opera bona.

9. Reſpondeo in illo actu quo quis Deo intendit gloriam per bona opera, duo eſſe diſtinguenda, primum eſt quod intendat gloriam Dei per illa opera; ſecundum quod id intendat propter ipſum Deum; quæ duo ita differunt ut unum poſſit eſſe ſine alio. Nam poteſt aliquis intendere Deo gloriam per bona opera, quia ſic placabit Deum ſibi, & ſatisfaciet pro peccatis, ſicut qui aliquem læſit, & tenetur reparare injuriam, metu pœnæ & vindictæ vult ei quem læſit honorem aliquem, quem exhibet, fatendo culpam, & ſe illi ſubmittendo ac petendo veniam. Si quis gloriam Deo ſic intendat, non habebit actum charitatis, ſed amoris erga ſe ſupernaturalis, qui ad ſpem reductivè pertinet. Quia igitur intentio gloriæ Dei poteſt eſſe ſine actu charitatis, clarum eſt gloriam illam, quæ eſt objectum formale talis intentionis, non eſſe objectum formale charitatis niſi ſecundarium, in quantum charitas Dei ad illam intentionem ſe ex-

tendit. Quare dicendum est absolutè, & simpliciter loquendo, esse tantùm aliquod objectum materiale ad quod sese extendit charitas, in quo nulla implicantia est. Nam sæpissime contingit id quod est objectum formale unius actûs, esse objectum materiale alterius. Quod probatur ex illa intentione sanitatis quæ in exemplum allata est. Nam ejus quidem per se sumptæ quatenus est talis intentio, objectum formale est sanitas. At verò si spectemus illam intentionem oriri ex amore amicitiæ erga Petrum, cùm posset oriri ex amore proprio ejus qui illam intendit, si ideo intenderet, quia Petrum sibi futurum utilem conservare vellet, in prædicta illa hypothesi motivum talis amoris ita efficacis erit id quod placet in Petro, éstque causa amandi ipsum; sanitas verò erit tantùm objectum materiale, ad quod sese extendet illius benevolentiæ activitas: aut saltem erit objectum formale secundarium, quod non specificat amorem in ratione charitatis, sed in ratione charitatis certo modo in suum objectum formale amicitiæ causativum tendentis.



SECTIO TERTIA.

De objecto materiali charitatis Theologicæ.

1. ADverte primò præter communes distinctiones objecti materialis adæquati, inadæquati, primarii, sive objecti attributionis, & secundarii, sive objecti considerationis, quæ in objectum materiale alicujus habitûs cadunt, aliam dari propriam objecto materiali amoris de cujus genere est charitas. Nam ex doctrina sancti Thomæ hîc q. 25. a. 3. aliud est objectum materiale cui volumus bonum; & aliud quod quidem volumus esse, & esse bonum, sed non ita ut ipsum sit illud cui volumus tale bonum. Sic, si quis diligit Petrum qui filium habeat & equum vel agrum, filium quoque & equum aut agrum ejus amabit, sed filium ita ut sit objectum cui volet bonum, equum verò, & agrum ita ut sit objectum quod volet bonum esse, sed non volendo illi per se bonum.

2. Adverte secundò, ad hoc ut aliquid sit objectum materiale cui amoris, tria requiri. Primum ut sit creatura rationalis, cujus rei ratio duplex à sancto Thoma affertur. Prima est, quia non est proprium creaturæ irrationalis habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina

utendi bono quod habet, per liberum arbitrium, etiámque est capax fruendi bono quod necessariò possidet, & non est materia, neque objectum usûs Rationem illam confirmat ex Philosopho, lib. 2. Phys. textu 59. ubi ait, nos non dicere quòd rebus rationis expertibus aliquid bene vel malè contingat, nisi secundum similitudinem. Secunda est, quia cùm velle bonum alicui enti sit actus amicitiæ erga illud, creaturæ irrationales non sunt capaces amicitiæ, quæ fundatur super aliqua communicatione vitæ, unde illis non volumus bonum, sed tantùm quidquid in illis boni est, alteri volumus.

3. Secundum quod requiritur ad objectum-cui amoris, est ut in eo insit vel ratio objecti formalis per se sumpta, & hoc erit objectum materiale-cui primarium; vel aliqua similitudo & repræsentatio rationis illius, aut connexio cum ea, & hoc est objectum materiale-cui secundarium, modò cum tali similitudine aut connexione nulla sit aliunde contrarietas, atque oppositio cum illo quod per se primariò est amabile. Et hæc est tertia conditio hîc requisita. Hinc si quis diligit Petrum ob aliquas dotes & qualitates quas in eo suspicit, Petrus quidem in quo sunt illæ dotes, erit objectum materiale-cui primarium talis amoris, filius autem ejus,

maximè si quæ in illo earumdem qualitatum similitudo, aut spes appareat: item amicus qui Petro placet, & servus qui est ei fidelis, erunt objectum materiale cui secundarium, ad quod amor ille se extendet volendo illis bonum, modò tamen filius non sit aliunde inimicus Patri, aut amicus prava ei & perniciosa consilia non suggerat, aut servus non fiat rebellis ac perfidus: quæ omnia essent contraria illi amabilitati, quæ apta erat consurgere ex illis aliis relationibus ad Petrum. His positis.

4. Dico primò. Objectum materiale-cui charitatis complectitur & Deum, qui in hoc genere est objectum primarium, sive attributionis: & creaturas omnes rationales, exceptis damnatis. Ita Divus Thomas 2. 2. q. 25. per omnes ferè articulos, ex quibus efficitur, omne ens rationale beatitudinis non incapax, esse objectum ejusmodi. Et idem docent omnes Theologi. Probatur conclusio, quia conditiones prædictæ ad objectum materiale-cui requisitæ, reperiuntur in Deo primariò respectu charitatis: & in creaturis beatitudinis capacibus, secundariò. Nam præter rationem entis intellectualis, quæ est illis omnibus communis, Deus illam infinitam bonitatem, & perfectionem quæ est ratio motiva summi amoris, per se habet: unde est per se, sine ordine ad aliud,

ſummè diligibilis. In creaturis autem omnibus intellectualibus eſt repræſentatio, & expreſſio aliqua bonitatis illius ac perfectionis. Quare in illis objectum formale charitatis per ſimilitudinem reperitur: unde ſunt eodem amore per extenſionem ejus amabiles. Deinde illæ omnes ſunt aliquod Dei bonum, ipſi charum, in quantum vult illis beatitudinem: quod etiam verum eſt de peccatoribus in via, quos non odit abſolutè, in quantum ſpectat adhuc ut corrigibiles, & capaces amicitiæ cum ipſo ac poſſeſſionis ſui, quam illis vult verè & ſincerè. Quare nulla in illis eſt contrarietas quæ abſolutè prævaleat amabilitati ſecundariæ, quam de ſe generant tum ſimilitudo quam habent cum Dei eſſe & attributis, ſaltem quibuſdam; quæ ſimilitudo eſt quædam participatio objecti formalis, ac motivi charitatis divinæ: tum aliæ relationes quibus ad ipſum attinent, & cum eo ſunt conjuncti.

5. Quoad damnatos autem, cùm ſit in illis diſſimilitudo, & oppoſitio moralis cum Deo, eàque liberè contracta, & indeſtructibilis, non poſſunt diligi ex charitate, ita ut velimus illis bonum, prævalente ſcilicet in iis quoad moralem appretiationem, illa oppoſitione cum Deo rationibus, & reſpectibus aliis, licet ita amari poſſit eorum eſſe ut placeat nobis ſimili-

tudo

tudo perfectionum divinarum quæ est in illo, & velimus illos existere, ut suâ pœnâ ad Dei gloriam utiles. In quo sunt adhuc objectum materiale-quod charitatis, sed non objectum materiale-cui.

6. Dico secundò, ad objectum materiale-quod charitatis pertinent omnes creaturæ, & rationales, sine damnatorum, ut jam dixi, exclusione, & irrationales. Ita sanctus Thomas citatâ q. 25. a. 2. & 3. Probatur, quia ad hoc sufficit quòd in eis eluceat aliqua Dei similitudo, & participatio perfectionum ejus, ipsásque esse velit, quæ omnia de illis singulis verificantur.

SECTIO QUARTA.

An charitas habeat rationem veræ amicitiæ erga Deum.

1. NOta primò, amicitiam esse amorem benevolentiæ mutuum, & utrinque cognitum, in bonorum communione, & honestate fundatum. In qua definitione quatuor conditiones requiruntur ad amicitiam, ipsi essentiales. Primò debet esse amor benevolentiæ, quia amor qui erga suppositum amatum non est benevolentiæ, sed tantùm concupiscentiæ, ejusmodi est ut eo diligamus ea quæ sunt irrationalia, & inanimata, ut equos, agros, & similia, in quæ non fertur

amicitia. Quare talis amor genere ipſo differt ab amore amicitiæ, quæ neceſſariò hoc includit ut ſuppoſito amato velimus bonum propter ipſum. Et hinc, ſi quis alium diligit ob ſolam utilitatem, aut propter ſolam voluptatem quam ex eo capit, quo modo prata, flores, horti diligi poſſunt, non habet amicitiam, ut rectè docet Philoſophus 8. Eth. c. 3. & 4.

2. Secunda conditio eſt ut amor ſit mutuus, quia per hoc amicitia diſtinguitur ab ea benevolentia quæ in perſona amata reciprocum affectum non invenit, ſed forte averſionem, & inimicitiam, etiam injuſtam in quo caſu nemo dicit reperiri rationem amicitiæ.

3. Tertia eſt ut ſit cognitus utrinque mutuus ille amor, ſeu, ut loquitur Ariſtoteles, 8. phyſ. c. 4. redamatio non latens, quia hoc neceſſarium eſt ad præcipuos effectus amicitiæ, & ad hoc tendit qui amat ut ſuum amorem manifeſtet.

4. Quarta eſt ut ſit amor ille fundatus in honeſtate, & bonorum communione, quia amicitia debet eſſe amoris perfectio, quod non eſſe poteſt ſine honeſtate motivi, ex quo amor procedat, nec ſine communicatione aliqua, aut participatione quâ an antes reddantut aliquo modo ſimiles, ut tradit Philoſophus 8. Eth. c. 7. Hinc eſt amicitia inter conſanguineos,

in quibus eſt communio ſanguinis, & inter eos qui ſunt ſocii ejuſdem inſtituti, ſive officii, ut inter commilitones: maximè autem inter eos qui in amore virtutis conſentiunt, quæ amicitia eſt de ſe firmiſſima, cùm virtus ſit habitus conſtans, & de ſe aptus mutationem non pati: quod non cadit in eam amabilitatem quæ ex voluptate, aut utilitate naſcitur.

5. Nota ſecundò ex eodem Ariſtotele 8. Eth. c. 12. duplicem inveniri amicitiam, quarum una æqualitatem invenit, ut inter fratres, commilitones, & cives, alia verò hinc excellentiam, inde inferioritatem: ſed cum proportione inter perſonas quæ habent aliquid ſine æqualitate commune, ut inter principem qui bonus ſit, rectéque affectus, & ſubditos: itémque inter patrem, qui ut pater ſummæ auctoritatis eſt, & filium. Et in hac amicitia non ſervatur ſimpliciter æqualitas officiorum, ſed proportio, ſicut inter ipſas perſonas: ita ut unus alteri exhibeat id amoris, honoris, & officii, quod illi pro ſua conditione competit; & qui eſt præſtantior, plus beneficiorum conferat, quia eſt potentior: & alius plus venerationis, quia inferior. *Regis quidem,* inquit ibidem Philoſophus, *cum iis quibus imperat; amicitia in excellentia quadam beneficiorum conſiſtit. Bene enim de ſuis me-*

retur siquidem cùm bonus sit, id magnâ diligentiâ procurabit ut sint quàm beatissimi. Quo etiam in genere est paterna amicitia, sed magnitudine beneficiorum præstat. Pater enim est qui, quod omnium maximum censetur, filiis, ut sint, causa est & alimenti, & eruditionis. Ita ille qui subdit. *Ius ergo inter eos intercedit, non ut eadem utrinque præstentur, sed ut pro cujusque dignitate.* Et paulo ante. *Ideóque parentes justa veneratione prosequimur.* His suppositis.

6. Dico, charitas Theologica habet veram rationem amicitiæ erga Deum. Probatur primò ex scriptura, Psalmo 138. *Nimis honorificati sunt amici tui Deus.* Joan 15. *Vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis.* Et inferiùs. *Iam non dicam vos servos, sed amicos.*

7. Probatur secundò ratione, quia in amore quo Deum homo diligit, reperiuntur omnes conditiones suprà ad amicitiam requisitæ. Primò homo Deum diligit amore benevolentiæ, nempe propter ipsum, in quo consistit ratio & differentia charitatis. Et confirmatur ex illis verbis Apostoli, *Charitas non quærit quæ sua sunt.* Secundò Deus quoque, & prior hominem diligit, & simili amore benevolentiæ erga ipsum, quod probatur primò ex scriptura Psal. 145. *Dominus diligit justos* & Joan 14. *Qui diligit me, diligetur à patre meo,*

& Prov. 8. *Ego diligentes me diligo.* Secundò ratione, quia verè homo est diligibilis secundùm se amore benevolentiæ, in quantum est ens intellectuale, virtutis capax, & felicitatis, ipsiúsque Dei possidendi: itémque capax amandi Deum amore benevolentiæ, quo posito, congruum est ut Deus qui bonitate præcellit, ipsum præveniat. Qui potest redamare, potest prævenire per amorem; & hoc decet eum qui melior est, ne meliùs diligatur. Et præterea, posito quòd homo Deum diligat ex benevolentiæ affectu, æquum est ex quadam specie gratitudinis ut benevolentiæ amore prosequatur, quia benevolentia ex se mutuam benevolentiam exigit. Denique is qui, si haberet virtutem cujus est capax, esset dignus amore, jam est amabilis sine merito inquantum bonum est ipsi velle illam virtutem, & dare media ad illam, quo modo propter se diligitur ut sit, qui potest esse, bonus. Tertiò hic amor est mutuò cognitus. Nam quoad Deum quidem, omnia aperta sunt oculis ejus. Quoad hominem verò, etsi non sciat certitudine absoluta se à Deo diligi, tamen si Deum diligit, maximè constanter, & rectè vivit cum intentione placendi Deo, id scit evidentiâ morali, fundatâ tum in supradictis, aliísque Dei verbis, tum in bonitate illius infinita, quam constat esse summè sui diffusivam, ac sui amoris, ut ita

dicam, prodigam. Quartò fundatus est hic amor in communione bonorum quæ de se apta sunt amicitiam ingenerare, ut sunt intellectualitas ex qua homo est capax virtutis, & felicitatis,& mutuæ benevolentiæ; nec non aliquo modo similis Deo, ut cum suo exemplari: virtus ipsa in justo est participatio supernaturalis divinæ naturæ per gratiam, per quam constituitur filius Dei. Deinde voluntatum consensio, mutua benevolentia, & confidentia, & beneficia ex parte Dei, officia verò ex parte hominis, quæ cùm ex amicitia procedant, eam quoque augent & perficiunt. Et licet ex parte Dei omnia summa sint & infinita; in homine verò infinitè distantia,id tamen non probat non esse amicitiam,sed non esse æqualitatis, cùm sit potiùs in Deo cum summa eminentia, & in homine cum quadam ad illam proportione & correspondentia, qualem homo debet & potest ex parte sua conferre, & Deus ipse probat ac redamat, compensátque ultima sui communicatione, quâ se perfectè possidendum tradit.

SECTIO QUINTA.

Solvuntur Objectiones.

1. OBjicies primò, Deus homines diligit ut media ad suam gloriam,

quam intendit ut finem omnium ad extra. Ergo non diligit eos propter ipsos, sep propter se. Hoc autem est contra rationem amicitiæ, quæ exigit ut is qui amat, redametur propter seipsum: alioqui non amaretur amore benevolentiæ. Antecedens probatur primò ex scriptura, *omnia propter seipsum operatus est Dominus.* Prov. 16. Secundò ex sancto Augustino, qui lib. 1. de doctrina christiana cap. 77. dicit, Deum non frui creatis sed uti. Tertiò ratione, quia ea quæ inferiora sunt, per se & ex natura sua ordinantur ad id quod supremum est. Itaque Deus ea amat secundùm hanc illorum conditionem. Et præterea nullum est objectum infinitæ voluntatati proportionatum, ita ut eam per se moveat ad amorem sui in ratione finis, quod necessarium est ad amorem benevolentiæ quo intenditur per se bonum personæ amatæ, nisi bonitas ipsa infinita.

2. Respondent Suarez, Valentia & alii Deum non referre bonum quod nobis vult, nostrámque beatitudinem ad suam gloriam quasi iis indigeat, aut quidpiam utilitatis commodíve inde percipiat: sed quòd cùm ipse sit naturaliter finis omnium, omne bonum habet hoc ex natura sua quod ad ultimum suum finem refertur, si honestè ametur. Iam autem quòd aliquod ens honestè & debito modo ametur,

id non præjudicat amicitiæ quæ honesta esse debet. Et inter homines etiam, si amicus debito modo diligitur, debet ab amico diligi cum subordinatione ad id ad quod de se ipse refertur, nempe ad Deum ut finem omnium.

3. Refellitur hæc responsio, quia stando in ipsa non explicatur ratio benevolentiæ Dei, ac proinde nec amicitiæ erga hominem. Quòd enim Deus non indigeat nostra beatitudine, id non impedit ne dum refert illam ad gloriam suam, amor iste sit concupiscentiæ, sicut quòd homo adhibeat medium aliquod ad consequendum bonum quo non indiget, id non impedit ne verè illud medium ex amore concupiscentiæ eligat: quia universaliter loquendo, qui amat aliquod bonum, sive ipso indigeat, sive non indigeat, & ad tale bonum obtinendum medium aliquod adhibet, si medium tantùm amat in ordine ad illud bonum quod amat per se & intendit, etsi absque indigentia talis boni, medium amat tantùm amore concupiscentiæ. Quòd autem dicitur Deum nullam ex nostra beatitudine utilitatem percipere, verum quidem est hoc sensu quòd non sit ei utilis eo modo quo utilia sunt homini ea quibus id obtinet ut sit ditior, doctior, illustrior, cùm per hæc fiat ipsi accessio alicujus quo ita carebat, ut non illud contineret per se

cum summa eminentia: sed verum est tamen Deum utilitatem ex nostra beatitudine percipere hoc sensu quòd per eam ipse consequatur bonum verè bonum à se intentum: in quo includitur ea ratio utilitatis quæ est de essentia medii ut sic, & ab ea inseparabilis, éstque conducibilitas ad placitum atque intentum finem. Denique quòd omne bonum ex natura sua ad suum ultimum finem referatur, si honeste ametur, id non tollit ab amore illo rationem concupiscentiæ, sed concupiscentiam illam honestam facit, & necessariam reddit respectu voluntatis perfectissimè agere volentis. Item id probat talem amorem non repugnare amicitiæ ipsius creaturæ quæ sic amatur, & cum ea compatibilem esse, & tali fini amicitiam erga creaturam debere subordinari: sed non probat in tali amore consistere amicitiam, aut in eo per se formaliter sumpto benevolentiam reperiri erga ipsam creaturam, quæ sic tantùm amabitur ut medium ad ipsum ultimum finem, seu Deum per se dilectum. Quare restat semper quærendum & explicandum quomodo amor ipsius Dei erga nos nostrámque beatitudinem habeat rationem benevolentiæ.

4. Respondeo ergo cum Lessio, Delugo, Salas, Turriano & aliis distinguendum esse in amore illo Dei duplicem virtualiter actum: unum quo nos, & nostram beati-

tudinem propter suam gloriam diligit, in quantum per illam beatitudinem elucescunt divina attributa, & accedit Deo clara cum laude notitia à creaturis, & hic actus non habet rationem benevolentiæ erga nos, sed concupiscentiæ erga bonum quod sibi vult Deus: alterum quo vult illam nobis ut nostrum bonum proprium, quod non est impossibile cum illa priori ordinatione ad gloriam ejus. Et hæc secundaria intentio, minúsque principalis est actus benevolentiæ erga nos. Neque Deum dedecet talis actus, quia cùm unum duobus modis est honestè amabile, potest utroque amari, dummodo non sint incompossibiles, sed potiùs connexi: quo modo virtus rectè amatur ab homine, & ut per se honesta, & ut medium ad beatitudinem. Est autem nostra felicitas duobus modis honestè à Deo amabilis; primò, ut medium ad gloriam ejus; secundò, ut bonum nostrum, & beneficium quod confert homini, qui per se etiam est diligibilis. Nam ille per se est diligibilis amore benevolentiæ, cui quatenus tali propter perfectionem ejus intrinsecam omnis recta voluntas potest velle jus utendi ac fruendi aliquo bono atqui omni enti creato intellectuali, si per se spectetur, ideſt antecedenter ad omne meritum ac demeritum, in illo priori, propter perfectionem ejus intrinsecam, ideſt propter

ipsam ejus intellectualitatem, omnis recta voluntas potest, velle usum aliquorum bonorum, nempe usum nobilissimarum facultatum, intellectûs & voluntatis, & concursûs divini ipsi debiti ad exercitium virtutis, & consecutionem beatitudinis, sive naturalis in statu puræ naturæ, sive supernaturalis in præsenti statu; ita ut una per se considerabilis ratio volendi hoc, sit quia est ens habens naturam intellectualem. Et Deus ipse debet illi velle consecutionem felicitatis voluntate saltem antecedente, quia ipsa natura talis entis intellectualis id exigit. Et hoc est velle ei tale bonum propter ipsum, ac proinde est amare amore benevolentiæ. Et præterea potest esse homo ab ipso Deo considerabilis propter obsequia quæ ipsi exhibuerit, & amorem quo prosecutus fuerit, & sic mutuam benevolentiam exiget. Nam omnino decet amantem redamari. His omnibus modis Deus nostram felicitatem vult tanquam nobis bonam.

5. Quæ autem allata sunt in oppositum nihil efficiunt. Nam auctoritas scripturæ, & prima ratio tantùm probant nos amari à Deo ut media, sed nihil continent unde ullo modo colligi possit non dari in Deo alium amorem ad nos terminatum.

6. Ad testimonium Augustini, dico per hoc quòd Deus non fruatur creaturis,

non excludi amorem erga illas qui aliquo modo illarum bono, sed non ultimatè acquiescat. Frui enim tantùm de fine ultimo dicitur. Et hoc solum in Deo respectu nostri non admittit Augustinus, quia hoc solum quoad hanc rem implicat.

7. Ad secundam rationem, seu ad id quod dicitur, nullum objectum aliud à bonitate infinita esse infinitæ voluntati proportionatum, respondeo distinguendo, in ratione finis primarii, concedo: in ratione finis secundarii, nego. Nam omne ens per se diligibile amore benevolentiæ est ei finis cui secundarius: & felicitas ejus finis qui item secundarius, quia voluntas infinita debet omne bonum amare amore congruo, & per se diligere id quod per se diligibile est. Quia igitur homo est per se diligibilis, modò amabilitati quæ in ipso est non ponatur obex, ut in damnatis, debet Deus ipsum propter se & immediatè diligere. Neque meritum hac in re requiritur, sed capacitas recipiendi boni juncta cum intelligentia & virtute redamandi. Quod declaratur à fortiori in misericordiæ objecto. Nam objectum ejus est ipsa miseria in ente intellectuali, sublevabilis per communicationem boni quod est in miserente. Quare ut homo sit, non quidem dignus amore, sed capax terminandi amorem Dei; quod solum dicit diligibilitas de qua hîc agitur,

ſatis eſt quod poſſit ab eo recipere eſſe, & tale donum intelligere, & redamare: unde poteſt præveniri per amorem.

8. Confirmatur primò quia homo ſecundùm ſe eſt capax inimicitiæ Dei. Ergo & amicitiæ alicujus. Nam quod eſt capax unius contrarii deterioris, & ſibi mali, quo excluditur melius, eſt quoque capax melioris, & non eſt capax deterioris niſi per accidens, ut hîc contingit per malum uſum ſuæ libertatis. Eſt, inquam, capax deterioris tantùm per accidens, cùm non poſſit de ſe ordinari ad id quod eſt ſibi malum. Et certum eſt inimicitiam Dei poſſe ab illo deſtrui poſitivè, quod non fiet niſi per oppoſitam ipſi benevolentiam.

9. Confirmatur ſecundò, quia ex veriori doctrina plurimorum Theologorum, Deus cognoſcit creaturas, non modo in ſeipſo, ſed etiam in ipſis creaturis, quia creaturæ ſunt illo etiam modo cognoſcibiles ſine defectu, & pertinet ad intellectum infinitum cognoſcere ſecundùm ſe omnia quæ per ſe, & ſecundùm ſe cognoſcibilia ſunt ſine defectu cognoſcentis. Ergo cùm aliqua creatura, nempe rationalis, ſit duplici modo amabilis amore benevolentiæ, & prout Deo connexa, & per ſe abſolutè ſpectata ſecundùm bonitatem ſibi propriam, utroque modo diligitur ab infinita voluntate, quæ omne ſecundùm ſe bonum habet pro ob-

jecto, & unumquodque diligit modo ipsi proportionato.

10. Objicies secundò, Qui secundùm se est alicujus servus, non potest esse ejusdem amicus. Atqui homines secundùm se sunt servi Dei, & non tantùm per accidens, ut servi inter homines. Ergo non possunt esse apud eum amici. Major probatur, quia servus ut sic, non diligitur propter se. Qui ergo secundùm se est servus, nullo modo propter se diligetur.

Respondeo distinguendo majorem, si ratio præcisè subjectionis attendatur, concedo: quia ut subjectus & possessus diligitur amore concupiscentiæ ob utilitatem. Si ratio illa cui servi subjectio advenit, nempe ratio entis rationalis attendatur, nego. Et dico ex utraque resultare ut Dominus omnia quidem bona servi ad se referat; sed illi etiam cum benevolentiæ affectu bene esse velit intra limites servitutis. Intra limites autem servitutis divinæ continetur beatitudo & possessio ejus.

11. Confirmatur, quia servus potest amare dominum. Ergo & à Domino, non tantum amari, sed etiam præveniri, quia hoc melius. Item cùm servus Dominum amantem sui, & amore prævenientem redamarit, potest quoque ut gratus, & redamans adhuc redamari. Item potest inimicitiam promereri, in quo differt à brutis,

quæ mereri non possunt nisi odium abominationis, sive odio esse inquantum nobis nociva sunt, habéntque respectu nostri rationem mali, atque incommodi. Ergo juxta prædicta, ex hoc quoque capite potest homo esse respectu Dei objectum benevolentiæ.

12. Objicies tertiò, Aristoteles 8. Ethicor. cap. *6.* & 7. ait Dei ad homines non esse amicitiam, ob summam scilicet inæqualitatem.

13. Respondeo non esse amicitiam æqualitatis, sed excellentiæ cum proportione quam ratio requirit. Quod confirmatur ex eodem Aristotele, qui testatur sapientes & bonos amori esse Deo, ipsíque charissimos. Adde quód Deus factus est homo, & homines ad suæ divinitatis supernaturalem participationem extulit, ut tanta similitudine amicitia magis constaret.

14. Objicies quartò, amicitia requirit quasi convictum, & societatem, ut innuit Philosophus 8. Eth. c. 5. at inter Deum & hominem non est talis convictus. Ergo.

Respondeo justos perfectissimè cùm Deo agere, & Deum in illis, ita ut ipsi non dubitent Deum sibi adesse, & se ab illo audiri, quod ad perfectam amicitiam sufficit, cùm hæc possit esse inter absentes.

SECTIO SEXTA.

An, quomodo, & quando homo teneatur Deum diligere super omnia.

1. PRimus perfecti amoris actus est quo Deum propter summam ejus amabilitatem super omnia efficaciter diligimus: qui actus differt tum a simplici complacentia, seu amore inefficaci tum etiam ab illo amore qui licet quoad aliqua sit efficax, non tamen id habet quoad omnia quæ sunt ad placendum Deo necessaria. De hoc actu qui solus est justificativus.

2. Quæritur primò, an detur obligatio seu præceptum de ipso. Ad quod respondent omnes Theologi affirmativè. Et probatur primò ex scriptura Deuteronomii 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, &c. De quo præcepto Christus Matth. 22. dixit. *Hoc est maximum, & primum mandatum* Quibus verbis ostendit ipsum esse speciale, & distinctum ab aliis præceptum.

3. Probatur secundò ratione. Quia Deus est primum, summum, & infinitum bonum, à quo, & in ordine ad quem cætera bonitatem habent ad ejus perfectione infinitè distantem. Ergo debet super omnia diligi.

4. Quæritur secundò, an teneamur diligere

ligere Deum ſuper omnia intenſivè. affirmant Scotus in 3. d. 28. q. 1. Durandus diſt. 29. & alii. Communis tamen ſententia eſt, etſi ſit maximè conveniens diligere Deum ſuper omnia intenſivè, non tamen ad id ex præcepto nos teneri. Prima pars probatur, quia infinitum bonum decet omni modo magis quàm alia omnia, perfectiúſque diligi. Secunda pars probatur primò, quia non eſt in poteſtate noſtra diligere intenſiùs id quod non cadit ſub ſenſus, quàm ea quæ ſunt cognita cognitione accepta per ſenſus, nec univerſim id quod extra nos eſt, quàm nos ipſos, à quibus ſecundùm naturam eſt amandi initium, & origo. Nam ut Divus Thomas 2. 2. q. 25. à 4. in c. refert ex Ariſtotele 9. Eth. c. 8. *Amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex his quæ ſunt ad ſeipſum.* Hinc amor noſter erga Deum plus habet de libertate: erga nos autem plus de neceſſitate naturali: unde intenſionem hujus majorem ſine inſigni gratia impedire non poſſumus.

5. Probatur ſecundò, quia quando quis amat proximum, vel ſeipſum propter Deum, tunc eodem amoris actu amat Deum, & aliquid aliud à Deo, & iſte actus eſt veræ charitatis ſecundùm omnes, & meritorius: nec tamen diligitur Deus intenſiùs quam illud aliud, ſiquidem eſt unus tantùm actus.

6. Probatur tertiò, quia cùm actuum nostrorum intensio sit nobis ignota, diligendo Deum dubitare possemus num peccaremus, quia nesciremus an eum intensiùs quàm alia amaremus.

7. Jam ex hoc quòd non teneamur Deum magis diligere intensivè, quàm cætera, sequitur nos teneri ad eum magis appretiativè diligendum, quia cùm ex antedictis sit præceptum de eo super omnia diligendo, non apparet quis sit alius modus quo in amore nostro Deum omnibus aliis præferre sit sufficiens & necessarium. Dicimur autem Deum super omnia appretiativè diligere cùm eum tanti facimus, ut parati simus omnia potiùs quàm ipsum relinquere; vel cùm sine tali comparatione, eum ut summum bonum, infinitè in se perfectum, amamus efficaciter, ita-ut simus parati facere quidquid necessarium est ad placendum ei.

8. Dices, sufficit Deum amare magis objectivè, ideft velle ei majora bona. Respondeo id quidem nos debere, & sic teneri Deum super omnia diligere, quia nulli alteri quàm Deo id velle possumus ut sit bonum infinitum quoad essentiam in omni genere entis sed id non sufficere, quia cùm hoc stat quòd quis Deo displicere velit ut aliquo bono creato fruatur: quo in casu bonum illud, vel seipsum Deo ante-

ponit : ac proinde maximam Dei injuriam facit.

9. Quæritur tertiò, quandonam homo teneatur diligendi Dei præceptum implere. Ad hoc ſtatuendum Nota primò, cùm duplex ſit præceptum illud, affirmativum ſcilicet, & negativum, quæſtionem eſſe de ſolo affirmativo, eò quòd extra controverſiam ſit negativum obligare ſemper & pro ſemper, ut loquuntur, ad nihil ſcilicet agendum quod ſit contra Deum.

10. Nota ſecundò, duplicem diſtinguendam eſſe exercendi amoris Dei obligationem: unam quæ petitur ex objecto præcepti, quámque ipſum per ſe præceptum ex ſua propria ratione conſtituit : alteram, quæ ex alio præcepto, ejúſque objecto provenit. In primo caſu charitas eſt per ſe debita : in ſecundo, per accidens, putà cùm quis in ſtatu peccati mortalis exiſtens, tenetur ſolemniter aliquod ſacramentum adminiſtrare, neque habet copiam confeſſarii. Tenetur enim tunc actum contritionis elicere, quo illud deleatur. Quæritur ergo quandonam per ſe obliget præceptum charitatis, ita-ut ſepoſita omni alia obligatione, charitas ſit per ſe debita, & motivum ejus proprium, ſit cauſa talis obligationis.

11. Reſpondet ſanctus Thomas. 1. 2. q. 89. à 6. quemlibet hominem ſtatim at-

que ad usum rationis pervenit; teneri sub peccato mortali se ad Deum convertere per actum dilectionis, & omnia sua in eum tanquam in ultimum finem derigere. Hæc sententia tamen extra scholam sancti Thomæ non est communis, & refellitur, tum quia non est sufficiens fundamentum asserendi tam gravem pro tali præcisè instanti obligationem; tum quia non est divinæ providentiæ, quæ suaviter omnia disponit, obligationis initium in eo quod per se difficillimum est, constituere. Rectè ergo dici potest tunc hominem teneri ad Deum toto corde, seu super omnia appretiative diligendum, cùm acquisito rationis usu perfecto, advertit periculum esse ne, nisi tunc id faciat, in longum tempus omittat, Nam omnino gravis inordinatio esset velle multos annos, vel totam vitam, usque ad articulum mortis transigere, absque ullo debitæ in Deum benevolentiæ signo, in quo est quidam Dei sic neglecti contemptus. Quare per se tenetur homo, etiam aliquoties in vita, dilectionem Dei iterare: ídque nolle est per se malum, quia Deo injuriosum. Est autem valde difficile determinare quanta sit necessaria dilatio ad gravitatem peccati contra hoc præceptum. Ledesma dilationem unius anni, Palao trium judicat esse gravem. Advertit autem hic auctor vix ullum fidelem nisi moribus

valde depravatus ſit, hujus violati præcepti reum exiſtere, quia quiſque ut plurimùm conatur ad abſolutionem in ſacramento recipiendam, ſe per actum contritionis diſponere: et recurrunt ſæpe in mentem divina beneficia: unde facile eſt ut animus noſter ad amorem largitoris excitetur.

SECTIO SEPTIMA.

De augmento charitatis.

11 SUppono primò charitatem habitualem in hac vita augeri poſſe, quod probatur primò ex ſcriptura: Paul. Philipp. *ut charitas veſtra magis ac magis abundet.* Et Coloſſ. 2. *Hoc oro ut charitas veſtra magis ac magis augeatur.* Secundò ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 10. & can. 24. & 32. ubi docetur juſtitiam acceptam augeri coram Deo per bona opera, & hominem per gratiam ſeu charitatem inhærentem juſtificatum, poſſe proficere in hac ſanctitate donec vivit, & per bona opera illius augmentum mereri. Tertiò ratione, quia de ratione qualitatum & habituum eſt ut ſuſcipiant magis & minus, & per actus quomodocunque augeantur. Ergo id quod genericè omni convenit qualitati & habitui, charitati habituali non repugnat, ipſáque de ſe eſt illius cápax. Adde quòd, cùm charitas ſit virtus quâ diligimus Deum,

poteſt ſemper, ut debet, eſſe major Dei amor, abſque eo quòd in ejus augmento ſint limites. Ergo pari modo augeri poterit principium ejus à quo connaturaliter producitur.

2. Suppono ſecundò charitati habituali maximè convenire id quod proprium eſt habituum ſupernaturalium, ut nimirum per noſtros actus non effectivè, ſed meritoriè augeatur. Ratio cur non augeatur effectivè per noſtros actus, eſt quia quod non habet vim effectivam alicujus qualitatis, non habet vim intendendi eam. Siquidem intenſio qualitatis eſt quædam ejus productio, cùm quod additur, ſit ejuſdem rationis cum eo cui additur. Atqui actus charitatis non habent vim producendi effectivè habitum charitatis. Ergo nec intendendi eum. Minor probatur, quia ex ſacra Scriptura, charitas habitualis ad Deum ſolum, ut ad cauſam efficientem refertur ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* Idem definivit Concilium Milevitanum can. 4. ſub Innocentio I. Et Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 6. & can. 3. Et ratio eſt, quia omnia in entitate ſupernaturalia à Deo ſolo producuntur præter actus noſtros, qui ut vitales, poſſunt & debent eſſe quoque à nobis. Et abſolutè omnes effectus ſupernaturales, quatenus ſupernaturales, à Deo

ſolo producuntur, à quo uno eſt ſupernaturalitas, ut oſtenſum eſt in quæſtione de ente ſupernaturali in genere. Quod ſi actus charitatis habitum producerent, illum ut ſupernaturalem producerent, quia producerent, ut aptum cauſare alios actus ſibi ipſis ſimiles. Quia igitur implicat ut producant rem ſupernaturalem ut ſic, non poſſunt illum producere phyſicè. Adde quòd actus univerſaliter loquendo, ſi quid producunt, nihil producunt niſi ſpecies tum ſui tum objectorum à ſe repreſentatorum, à quibus ſpeciebus habitus naturales non diſtinguntur ex veriore philoſophia. Atqui charitas habitualis eſt habitus alterius rationis, etiam à ſpeciebus ſupernaturalibus, cùm habeat in nobis locum potentiæ ad operandum ſupernaturaliter, ſítque aliqua una qualitas ad omnia quæ ſub aliquo altiſſimo objecto formali continentur, eíque ſubſunt, ſe extendens. Ergo talis habitus per noſtros actus non producitur effectivè. Unde reſtat ut per tales actus meritoriè, aut primò producatur, quod in peccatore contrito contingit per meritum de congruo; aut jam inexiſtens in anima, intenſivè augeatur, quod fit in juſto per meritum de condigno. His poſitis,

3. Certum eſt apud omnes auctores charitatem habitualem augeri per actus amoris intenſiores ipſo habitu præexiſten-

te. Sed difficultas est primò an per minus intensos augeatur: Secundò an statim ac producti sunt actus minus intensi, augmentum illud conferatur.

4. Negant augeri Durandus & Alensis, fuítque olim opinio Divi Thomæ in dist. 17. q. 2 a. 3. & in 2. dist. 27. a. 5. ad 2. quam sententiam mutavit in summa hîc q. 4. a. 6. & 1. 2. q. 114. a. 8. ut probant nobiliores Thomistæ.

5. Negant augmentum remissioribus actibus correspondens statim conferri Scotus, Cajetanus, Bannes, volúntque tunc dari cùm actus habitu præexistente intensior elicitur. Atque id videtur sentire D. Thomas in locis ubi priorem sententiam retractavit: Nam ibi adhuc satis apertè significat augmentum non dari statim, unde restare videtur conferri post intensiorem actum. Quod si quis in hac vita intensiorem actum nùmquam eliciat, dicunt aliqui illud conferri in altera vita, ut Scotus. Alii numquam, ut Conradus & Bannes, quorum opinionem multi post Concilium Tridentinum parum tutam putant.

6. Contraria Sentenita est communis, & certa habetur à Theologis qui eam docent, cum quibus.

7 Dico primò habitus charitatis intenditur per actus ipso remissiores, sive illi sint charitatis, sive etiam cujuscunque virtutis.

Probatur,

Probatur, quia quoties augetur gratia habitualis, simul etiam augetur habitus charitatis. Atqui per omnia bona opera augetur gratia habitualis. Ergo. Major probatur quia gratia & charitas habitualis vel sunt eadem realiter forma, ut multi volunt, vel se habent ut natura & proprietas quæ ipsi naturæ proportionatur. Unde in Baptismo ipsa, sicut & fidei ac spei habitus, cum gratia habituali infunditur.

8. Confirmatur primò ex Augustino qui libro de natura & gratia, capite ultimo, ait. *Inchoata charitas, inchoata justitia est; provecta charitas, provecta justitia est; perfecta charitas, perfecta justitia est.* Secundò, quia alioquin esset aliquis in cælo beatissimus ob gratiam auctam multis bonis operibus, in quo tamen non esset æquè intensus habitus charitatis, quia bona illa opera fuissent actus habitu charitatis remissiores: Unde videns Deum intensissimè & clarissimè, vel minùs diligeret quàm videret, vel in eo dilectionis actus intensissimus quoad multos gradus, quibus habitum charitatis superaret, non connaturaliter produceretur, quia sine principio in ipsa voluntate proportionato produceretur. Quare necesse est ex æquo simul crescere cùm gratia sanctificante charitatem habitualem.

9. Minor probatur primò ex scriptura quæ omnibus bonis operibus in statu gratiæ factis, vitam æternam promittit, ut si quis potum aquæ frigidæ det in nomine Christi vel discipuli, Matthæi 10.

10. Probatur secundò ex Concilio Tridentino Sess. 6. Can. 32. qui est ejusmodi, *si quis dixerit hominis justificati bona opera, ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen decesserit in gratia, consecutionem, & augmentum gloriæ, anathema sit.*

11. Probatur tertiò ex Patribus, qui omnibus operibus bonis, sine ulla exceptione actuum minùs intensorum, promittunt vitam æternam, ut videre est apud Suarem hîc eorum testimonia referentem.

12. Probatur quartò rationibus, quarum prima est à priori, quia omnis actus liber & honestus à puro viatore in statu gratiæ factus, est meritorius vitæ æternæ, quia ut honestus quidem & bonus, est factus ex auxilio in entitate supernaturali, ac proinde est ipse similiter supernaturalis: ut factus autem in gratia, est per eam dignificatus, ac proinde nihil ipsi deest ad

condignitatem meriti respectu vitæ æternæ. Quod si est meritorius vitæ æternæ, priùs naturâ est meritorius gratiæ. Talis autem actus potest esse remissior habitu præexistente: Ergo.

Secùnda est, quia qui admisit peccata mortalia gravissima, auget demeritum per minora: cur non ergo gratiam & jus ad gloriam augebit qui cùm actus charitatis intensissimos antè produxerit, postea producit remissiores. Tertia est, quia alioqui si duo homines ponantur in gratia æquales, & unus ex illis moriatur, alter verò per centum annos ulteriùs vivat, exercendo innumeros actus, omnes remissiores habitu quem habuit, cùm alius est mortuus, nihil supra illum meritus fuerit, nec erit in cælo beatior. Item sequeretur actum charitatis per multas horas continuatum sine intensionis augmento, non plus mereri quàm actum ejusdem intensionis instantaneum. Quæ & alia ejusmodi cùm sint absurda, dicendum est omnibus bonis operibus augeri gratiam habitualem, ac proinde & habitum charitatis.

13. Respondent primò aliqui ex adversariis satis esse si actus remissiores mereantur pro alia vita præmium accidentale. Sed contra est, quia scriptura, Concilia & Patres dicunt illis correspondere

vitam æternam, quo nomine non intelligitur gloria accidentalis ut seorsim sumpta ab essentiali, sed ipsa substantia totius beatitudinis cum omnibus accidentibus ejus. Præterea ex Concilio Tridentino jam citato, omnia bona merentur augmentum gratiæ, ibíque est sermo de sanctificante.

14. Respondent secundò alii actus charitatis remissiores, & alia bona opera virtutum inferiorum mereri in justo gratiam & gloriam, non tamen diversam ab ea quæ jam debita est, sed ut novo titulo possidendam. Sed contra est, quia hoc est expresse contra Concilium, quod dicit terminum meriti esse augmentum gratiæ & gloriæ non verò novos titulos. Contra est secundò quia sic uno gratiæ & gloriæ gradu Deus sufficienter omnia cujusque sancti opera, etsi innumerabilia compensaret. Ratio à priori implicantiæ quæ in hoc reperitur, est quia ut aliquid sit merces, vel oportet illud antecedenter ad opus non fuisse debitum, vel si aliquid aliunde debitum sit merces operis alicujus, oportet necessariò non attendi debitum illud aliud, quod proinde non debet esse debitum stricti juris, nec promanans ex opere cui merces debeatur. Hinc ut Christo daretur beatitudo, & gloria corporis ex merito, oportuit non

attendi meritum proveniens ex dignitate personæ ejus. Nam si Deus illud attendisset, ex eóque illi talem gloriam dedisset, non posset dici opera Christi per illam compensasse. Quòd si Deus dat uni actioni Christi idem præmium quod alteri, oportet non singulis præmium seorsim dari, sed omnibus simul. Quare ex hypothesi quod velit singula per se opera hominis justi compensare, ut certum est fieri, & scriptura testatur, non potest quod est merces unius, esse merces alterius. Alioqui non res ipsa esset merces, sed tituli qui non essent æque considerabiles ac augmenta rei, in qua jus obtentum est per opera. Unde nec illi tituli essent sufficiens & digna merces, & iniquè ageret inter homines qui sic debita solverit.

15. Respondent alii tertiò, per singulos actus remissos augeri gratiam in ratione gratiæ, & amicitiæ, & prout jus dicit ad gloriam; sed non augeri in ratione habitûs, & secundùm suam physicè sumptam entitatem. Sed contra est quia gratia non reddit gratos, sicut nec sanctos, seu justos nisi per suam entitatem. Quod si acceptatio hominis in filium adoptivum, jus ad gloriam sunt favor, & beneficium à gratiæ entitate distinctum, ista sunt semper gratiæ proportionata. Ita-

que hæc omnia non crescunt nisi crescente ipsâ entitativè gratiæ formâ, alioquin augmentum justitiæ, majórque dignitas amicitiæ divinæ, itémque major acceptatio in dignitatem filii adoptivi, vel amplius jus ad gloriam non consisterent nisi in permanentia morali, & justa æstimabilitate operum, sicut in pari permanentia & prudenti æstimabilitate consistunt inter homines merita eorum qui propter res præclarè gestas, digni sunt honoribus, ac præmiis. Hoc autem non est admittendum. Ergo.

16. Dico secundò, augmentum charitatis & gratiæ remissioribus actibus correspondens, statim post ipsos exercitos datur. Probatur primò ex eo quòd Concilium Tridentinum, loco suprà relato, loquens universaliter de merito, & effectu bonorum operum quæ fiunt ab homine justo, cùm pro augmento gloriæ apponat hanc conditionem, si in gratia decesserit, pro ipso augmento gratiæ, à quo inseparabile est augmentum charitatis, nullam conditionem apponit. Quod argumento est effectum illum ipsa statim opera posteriùs naturâ sequi. Quòd si liceret fingere conditiones, pari jure quis diceret gratiam per Sacramenta non conferri dum ipsa Sacramenta recipiuntur sed aliquo alio tempore, putà in fine vitæ:

17. Probatur secundò, quia præmium quod quis de condigno meritus est, debet ipsi statim conferri, si nullum sit impedimentum ex parte subjecti, vel statûs, atqui illud augmentum charitatis est præmium quod quis de condigno meritus est bene agens in statu gratiæ, nec ullum est impedimentum ab eo recipiendo retardans, aut etiam dispositionis defectus. Nam quod sufficit ad meritum præmii, satis disponit ad illud recipiendum. Ergo debet ipsi statim conferri.

18. Probatur tertiò quia nullum aliud potest afferri tempus quo rationabiliùs conferatur. Nam vel expectabitur donec actus intensior fiat, vel instans ultimum vitæ, vel instans post mortem, quo fiet actus intensior. Non primum, primò quia fortè nunquam fiet actus intensior, & sic meritum, quod secundùm Concilium est verè meritum, careret præmio; secundò, quia cùm fiet actus intensior, erit quidem, dispositio proportionis physicæ ad intensionem habitûs, correspondentem tali actui, sed non ad totam intensionem, & ipsi & prioribus correspondentem remissioribus. Itaque semper daretur illud totum augmentum sine dispositione physica æquali; & gradus augmenti correspondentes prioribus actibus remissioribus sine dispositione darentur.

Secundum item dici non poteſt, quia tunc etiam nulla eſſet phyſica diſpoſitio æqualis. Nec tertium, primò, quia non eſt ille ſtatus viæ: itaque non eſt tempus creſcendi in gratia, ſed accipiendi gloriam acquiſitæ gratiæ correſpondentem. Secundò, quia actus intenſior qui tunc exerceretur, vel eſſet ſequens viſionem beatificam; vel præcedens illam: primum dici non poteſt, quia non confertur gratia poſt viſionem, ſed viſio eam totam ſupponit: ſed nec ſecundum, quia ſuppono eum qui moritur, nihil habere unde viſio retardetur, nempe nullum debitum pænæ in purgatorio exolvendæ, eò quòd vel ſatisfecerit adæquatè pro ſuis omnibus peccatis, vel debitæ illis pænæ relaxationem obtinuerit per indulgentiam plenariam. Quis ergo pro illa anima novus ſtatus ponetur qui nec beatitudinis ſit nec purgatorii? Satis patet quidquid hîc dicatur fruſtra confingi, & arbitrariè dici. Quare nullum rationabilius reperiri poteſt conferendi illius augmenti tempus, quàm illud ipſum quo opus primum exercitum eſt.

19. Probatur quartò, quia ſi poſt actus remiſſiores non datur ſtatim augmentum charitatis & gratiæ, nec dabitur poſt æquè intenſos, etſi diutiſſimè continuatos. Conſequens rationi repu-

gnat. Ergo & antecedens. Sequela probatur, quia actus æquè intensus non excedit intensionem habitûs. Ergo neque ille habebit id quod ponitur necessarium ad augmentum, nempe excessum gradualis intensionis in actu supra habitum. Minor probatur; quia nihil rationabiliter exigi potest ab eo qui habet habitum, nisi ut operetur secundùm totam potentiam ejus. Quare cùm id aget, durum est asserere eum nihil mereri gratiæ, & nullum ejus augmentum accipere.

20. Objicies primò, Habitus supernaturales eo modo cum proportione intenduntur ac naturales. Atqui isti non intenduntur nisi per actus intensiores: quia agens debet operari cum proportione majoris inæqualitatis. Ergo neque illi.

Respondeo primò negando minorem in sententia quæ non distinguit habitus acquisitos à speciebus, quia per actus novos similes, plures acquirentur species, saltem ipsorum actuum circa talia objecta exercitorum: Unde major erit facilitas ad taliter operandum: quod est habitum esse factum intensiorem.

22. Respondeo secundò, negandò majorem. Ratio disparitatis est, quia habitus naturales producuntur, & augentur physicè per actus. Posito ergo quod habitus sit aliqua qualitas simplex, non po-

terit intendi nisi à causa quæ sit in proportione majoris inæqualitatis, ac proinde non poterit produci ab actu nisi intensiori. At verò habitus supernaturales producuntur tantùm moraliter; & meritoriè per actus. Et ratio meriti respectu novi gradûs est in actu remisso, quia ille meretur ut novus gradus ad præsuppositos adjiciatur, præscindendo ab eorum præexistente multitudine, sive intensione.

23. Objicies secundò, cùm Deus primam gratiam in sacramento infundit adulto se disponenti per suos actus ad ejus susceptionem, non infundit illam suprà mensuram intensionis quæ est in dispositione. Ergo eodem modo se gerit in augmento ejusdem gratiæ, ut numquam detur supra intensionem dispositionis, & meriti præcedentis.

24. Respondeò primò, in susceptione Sacramenti esse aliquam gratiam quæ est merè gratuita ex opere ipso operato.

25. Respondeo secundò quoad eam quæ infunditur proportionatè ad dispositionem suscipientis, illam junctam ei quæ datur merè gratuitò componere effectum formalem qui est supra illam dispositionem: & licet nihil detur nisi cum proportione ad præcedentem dispositionem, per accidens esse in primæ gratiæ productione, quòd id contingat ex defectu

gratiæ præexistentis. Nam si Sacramentum suscipiatur ab aliquo qui jam habeat gratiam valde intensam, gratia quæ conferetur juncta præexistenti constituet gradum intensionis qui erit supra dispositionem cum qua recipitur Sacramentum. Quare idem continget cùm quis per actus remissos meretur novum augmentum gratiæ & charitatis.

26. Quæritur an habitus charitatis per unum actum tot gradibus augeatur, quot ipse ante actum illum continet.

Respondeo negativè, quia si quis viator liberè produceret actum in quo tot essent gradus intensionis simul & appretiationis quot sunt in actu qui producitur à beato, habente habitum æquè intensum, non meretur ad summum nisi tot gradus gratiæ & charitatis, quot fuissent in habitu charitatis à quo ille actus processisset: quia nulla causa plus producit quàm in se continet. Atqui nullus fit actus à viatore qui tot habeat gradus intensionis atque appretiationis, quot sunt in actu beati habentis talem habitum, quia idem semper habitus voluntatis nobiliùs agit objecto clarè, quàm obscurè proposito. Ergo nullus actus viatoris tot meretur gradus augmenti, quot in se quomodocunque continet. Quod si hoc verum est de actibus charitatis, multò verius est de

actibus aliarum virtutum, qui licet habeant tot gradus intensionis quot habebunt ipsi actus charitatis, non tamen habent tantùm meriti, sicut libra argenti aut stanni, licet æqualis ponderis cum libra auri, non tantùm habet valoris.

SECTIO OCTAVA.

An Charitas possit imminui; & Quomodo corrumpatur.

1. ALtissiodorensis 3. p. tract. 3. cap. 5. existimavit per peccata venialia minui charitatem quoad intensionem, idque probabile censuit Victoria relectione de augmento charitatis parte 2.

2. Contrarium sentiunt cum Divo Thoma hîc q. 24. a 1. Theologi communiter tum ibidem, tum in primum dist. 17. Et primam illam opinionem fere ut temerariam rejiciunt Bannes, Valentia & alii.

3. Dico primò, habitum charitatis peccata venialia non minuunt quoad intensionem & perfectionem intrinsecam sed quoad modum agendi, nempe quoad extensiorem actûs fervorem atque constantiam. Prima pars probatur, quia si minuunt intensionem habitûs, vel id faciunt physicè, vel moraliter. Non primum, quia nec per se ei opponuntur op-

positione physica, cùm actus non opponantur per se habitibus: nec ratione habituum quos producunt, quia habitus naturales vitiorum stant simul cum habitibus infusis, ut patet in eo qui dum primò gratiam habitualem recipit, non amittit inclinationes ex peccandi consuetudine contractas. Non secundum, primò quia graviùs punirentur illa peccata, si pæna esset amissio gradûs charitatis, ac proinde & gratiæ habitualis, quam sequeretur amissio æterna unius gradûs gloriæ; id enim esset multò gravius, & malum alterius ordinis, quàm omnes pænæ purgatorii, quas nemo ex iis qui eas ferunt, vellet evitare vel minimo deperdito gratiæ gradu. Secundò, quia sequeretur posse aliquem per peccata venialia multiplicata totam amittere gratiam, & sic privari beatitudine etsi nullum admisisset mortale. Sequela probatur, quia quæ qualitatem minuunt, multiplicata totam destruunt.

4. Respondet Altissiodorensis per peccata venialia non tolli semper æqualem partem gratiæ, quamvis æqualia sint, sed semper minorem & minorem, prout quisque peccans venialiter minorem habebat gratiam antecedenter ad peccatum: quia tanta, inquit, pæna est, si ab habente duos gradus charitatis auferatur unus

quanta si ab habente decem, auferantur, quinque: sicut pauper tam læditur unius aurei ablatione, quàm dives ablatione quinquaginta aureorum.

5. Sed contra est quia in infligendis pœnis non tam respicitur illud nocumentum patientis quod per accidens se habet ad bonum ablatum, aut inflictum malum, quàm proportio ipsius pœnæ, idest boni ablati aut mali inflicti ad culpam. Idque verius est in pœna privativa: unde Deus peccatum veniale potest punire, & punit de facto plurima venialia substractione gratiæ, ex qua occasionaliter sequitur peccatum mortale & damnatio hominis. Itaque si peccata venialia puniret destructione gratiæ habitualis, magis spectaret quanta per se jactura debeat correspondere cuique peccato veniali quàm an is à quo auferretur, sit habiturus aliquid reliqui. Et saltem istud non deberet esse per se regula decrementi & privationis, ita ut quantumcunque multiplicatis peccatis semper ei aliquid relinquatur.

6. Confirmatur quia alioqui si unus habeat unum gradum & alter duos graduum milliones, & par peccatum veniale admittant, ille non deberet perdere nisi medium gradum, & iste unum graduum millionem. Et inter homines si unus habens unicum tantum assem eandem cul-

pam committeret, quàm alius habens duos nummorum milliones, & culpa illa esset punienda mulctâ pecuniariâ servata eadem proportione, prior ille non deberet perdere totum assem sed dimidium tantùm, alter verò deberet solvere unum millionem: quod est absurdum.

7. Secunda pars probatur, quia primò qui peccat venialiter, etsi possit diligere Deum super omnia quæ adversantur ipsi charitati, quæ quidem est essentialis ratio diligendi Deum super omnia, ut rectè declarat Vasques in 1. 2. tom. 2. disp. 194. numero 19. non tamen in sensu composito sui peccati, potest diligere simpliciter & positivè super omnia quæ non sunt Deus, cùm in actu secundo præferat aliquid, nempe objectum, seu motivum peccati venialis, alicui legi divinæ prohibenti illud. Itaque charitati ejus deest quoad actum aliquid appretiationis, & extensionis, cùm Dei beneplacitum non perfectissimè præferat omnibus aliis bonis, & aliquod bonum, quod est in potestate hominis, nolit Deo, videlicet obsequium quod ei exhiberetur, fugiendo illud peccatum. Dixi, quoad actum, quia semper ille charitatis habitus, qui in peccante venialiter non desinit esse secundùm se in ratione principii, sufficit & ad Deum omnibus quæ non

ſunt Deus, poſitivè præferendum, & ad volenda illi omnia bona, tum quæ ipſe poſſidet Deus, tum quæ ſunt in poteſtate hominis, ſiquidem omnis charitatis habitus id præſtat in cælo.

Jam quoad intenſionem gradualem, clarum eſt eum qui inordinatè afficitur erga aliquid creatum, non diligere Deum totâ quâ poteſt vehementiâ, & fervore affectûs, ſequidem virtus diviſa in plura minorem vim habet ad ſingula. Adde quòd peccata venialia generant pravos habitus, & hominem privant multis ſpecialibus Dei auxiliis ſicque contingit hominem aſſuefieri legis divinæ tranſgreſſioni atque contemptui, ut docet Divus Thomas 1. 2. q. 88. a 2. & 3. unde eſt periculum lapsûs in gravia peccata, & æterni interitûs.

8. Dico ſecundò. charitas habitualis per quodvis peccatum mortale amittitur totaliter. Concluſio eſt primò contra aſſerentes charitatis habitum à juſtis non poſſe amitti quam doctrinam tenuerunt Jovinianus apud Hieronymum in eundem, Pelagius apud Auguſtinum, de hæreſibus cap. 88. Vicleffus & Calvinus quos referunt & refellunt Bellarminus l. 1. de juſtificatione à cap. 14. & Valentia hîc q. 2. puncto 3. ſecundò eſt contra aſſerentes charitatem & gratiam Dei ſolo infide

delitatis peccato deperdi, quod subinde docuit Lutherus, ut refert Tannerus tomo 2. disp. 4. q. 5. dub. 1. & multi alii sectarii docuerunt. Est autem sancti Thomæ q. 24. a. 12. & omnium Catholicorum Doctorum.

9. Probatur primò ex scriptura, Ezechielis 8. *Si autem averterit se justus à justitia sua, & fecerit iniquitatem secundùm omnes abominationes quas operari solet impius; nunquid vivet. Omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. In prævaricatione quâ prævaricatus est, & in peccato suo quod peccavit, in ipsis morietur.* Idem aliis locis innumeris asseritur, & constat specialiter ex canonica Epistola sancti Jacobi cap. 2. ubi loquens de peccatis mortalibus, ait. *Qui peccat in uno, factus est omnium reus*, quatenus videlicet æquè perdit gratiam Dei & charitatem, ac per innumera.

10. Probatur secundò ex Concilio Tridentino qui hanc totalem amissionem expressè docet sess. 6. cap. 15. & can. 27. Probatur tertiò ratione duplici. Primâ est quia amicitia tollitur per quamvis gravem offensionem. Cùm itaque omne peccatum mortale sit gravis Dei offensio, per ipsum amicitia Divina tollitur, ac proinde habitualis gratia desinit esse in homine, & consequenter habitus charitatis qui

nunquam eſt ſine gratia. Secunda eſt, quia habitus infuſi perduntur quolibet actu per ſe illis contrario. Atqui omne peccatum mortale eſt contrarium per ſe charitati divinæ, & incompoſſibile cum ejus actu: quia per quodvis peccatum homo agit contra voluntatem Dei aliquid graviter prohibentis, cum quo non ſtat ipſum propter ſe ſuper omnia ſaltem quæ ab ipſo ſeparant, diligi.

11. Dico tertiò, habitus charitatis non expellitur phyſicè per peccatum mortale, ſed tantùm moraliter & demeritoriè. Prima pars probatur primò, quia ſi peccati mortalis actus expelleret phyſicè habitum charitatis, vel per ſe id faceret, vel per habitum extra quem nihil producit. Non primum, quia actus per ſe non ſunt contrarii habitibus. Non ſecundum, quia cùm habitus vitioſi ſtent cum gratia, ut dictum eſt ſupra, ſtant etiam cum habitu charitatis gratiam ſemper comitante. Probatur ſecundò quia quæ ſe expellunt phyſicè, debent eſſe duæ ſpecies ſub eodem genere proximo aut non valde remoto, ut calor & frigus ſub prima qualitate, albedo & nigredo ſub colore. At peccatum mortale, quod realiter eſt actus naturalis, formaliter autem relatio contrarietatis contra legem, non ita ſe habet cum charitate habituali? quæ eſt princi-

pium supernaturale activum à Deo infusum. Ergo.

12. Secunda pars constat ex refutatione prioris. Nam cùm certum sit expelli habitum charitatis per peccatum mortale, & non expellatur physicè, restat ut moraliter & demeritoriè expellatur: quod solum evincunt rationes quibus ipsa expulsio probati est.

SECTIO NONO.

An Charitas in via possit esse æquè perfecta atque intensa, sicut in patria.

1. NOta quæstionem esse de actu charitatis cùm certum sit charitatem habitualem in patria esse eandem quæ fuit in ultimo instanti viæ. Nam illa omnino manet, multo potiori jure quàm spes, cùm evidens sit Deum in patria propter se supernaturaliter diligendum esse: quod præstat charitas viæ sine ulla imperfectione quæ se teneat ex parte ipsius habitûs charitatis, nam quæcunque est imperfectio, illa proveait ex eo quod obscurè proponatur objectum ipsius, & alia simul cum eo in tali propositionis obscuritate, etsi non prudenter, at absolutè comparabilia sint, nempe creata bona, quæ etiam in tali statu præferri contingit. Quia igitur apta est de se habitualis charitas circa objectum suum per-

fectè propositum, nobilissimè operati & multò præstantiùs quàm spes, cùm in illud per se sumptum secundùm suas omnes perfectiones feratur, ideo debet in patria remanere, nec illic quicquam ei addetur intensionis, quia habitus charitatis non augetur nisi auctâ gratiâ habituali, quæ extra viam nullum accipit incrementum. Hinc certum esse debet eandem esse habitualem charitatem in patria, quæ fuerit in via, facta igitur comparatione actûs quem elicit charitas in via, cum eo quem elicit in patria.

2. Dico, charitas patriæ est perfectior objectivè, appretiativè, & intensivè charitate viæ ita ut quoad illa omnia nullus sit amor in patria, qui non præstet cuivis amori viæ. Probatur primò generaliter ex sancto Thoma qui 1. parte q. 117. a. 2. ad 3. & 1. 2. q. 67. a. 6. ad 3. & 3. parte q. 34. a. 4. docet charitatem postremi beati esse perfectiorem quavis viæ charitate. Jam autem ille excessus perfectionis non meliùs quàm in his tribus constitui potest. Ergo. Probatur secundò item generaliter ratione petita ex evidenti, & intuitiva propositione infiniti boni. Nam infinitum bonum per se intuitivè cognitum, debet omni modo meliùs amari, etiam sine habitu, cum solo Dei concursu tali propositioni debito, quàm quovis

alio modo per quodvis aliud principium sive actuale sive habituale. Quod confirmatur quia tale bonum sic in se visum necessitat voluntatem ad ipsum omni alteri præferendum, idque non tantùm per accidens, ut contingit cùm unum bonum finitum solum nobis proponitur, sed per se, & facta quavis aliorum propositione. Quod autem sic determinat præ omnibus aliis, & nullam in contrarium potestatem voluntati relinquit, meliùs amatur illis omnibus aliis.

3. Probatur præterea conclusio per partes. Ac primò quidem quod sit amor ille perfectior objectivè; quia videns Deum vult necessariò Deo omnia bona quæ in Deo videt, & quæ scit ab illo possideri, & quæ à se ipso pendent; nempe ipsum Dei amorem totum sibi possibilem, & amorem item omnium quæ scit Deo esse grata, & ob ipsum amabilia: non tanta autem bona novit viator nisi implicitè. Ergo non tanta vult expressè, & sic minor est objectivè amor ejus. Nam ille actus latiùs patet objectivè qui eadem, quæ per alium attinguntur tantùm implicitè, attingit distinctè & expressè: alioqui nulla quantumlibet distincta cognitio singulorum entium possibilium major esset objectivè eâ quâ concipimus confusè omne ens in communi.

4. Quod ſit perfectior appretiativè, probatur primò quia ille eſt major appretiativè Dei amor, qui excludit omnem peccandi potentiam. At talis eſt amor patriæ ſolus. Ergo. Probatur ſecundò quia quando cognitio determinat ac neceſſitat voluntatem ad amorem boni, quantò ipſe eſt clarior, & objectum quod proponit præſtantius atque amabilius cæteris, tantò amorem generat appretiativè majorem. Et ubi talis deerit cognitio, impoſſibile erit tanti fieri objectum, etſi aliunde virtus amoris effectiva ſit major.

5. Et ex his duobus exceſſibus, nempe extenſionis objectivæ & appretiationis, collige amorem patriæ ſpecie differre ab amore viæ, quia primò diverſitas objecti, etiam ſecundarii, actum facit ſpecie phyſicè, ſeu entitativè ſumpta differentem. Deinde ſicut in intellectu circa idem objectum ſpecie differunt actus quibus illud idem, vel certò, vel probabiliter judicatur, ita in voluntate ſpecie differunt actus quibus idem vel ſummo, vel minori in pretio habetur.

Denique quòd ille amor ſit intenſivè perfectior, probatur quia voluntas videntis Deum ſic rapitur, ut in eodem actu per totam æternitatem perſeveratura ſit abſque poteſtate deſiſtendi ab illo actu. Igitur illam eſſe vehementiſſimum neceſſe eſt, nec

quicquam extra visionem intuitivam infiniti boni tale dari potest. Adde quò dintensio actuum per se maximè petitur ex claritate cognitionis, supposita identitate objecti : undè intensio non pendet ex libertate nisi ipsa sit objectum, & intellectus proponat voluntati bonitatem amoris intensi. Nam alioqui voluntas amabit cum ea intensione quâ poterit, & in hoc voluntas se habebit ut natura.

6. Dico secundò, amor viæ secundùm quid est perfectior amore patriæ. Probatur quia in quantum est liber, est meritorius, quod non convenit amori patriæ. Quòd autem per hoc præstet tantùm secundùm quid, sed non absolutè, probatur, quia necessitas amoris circa summum & infinitum bonum præstat tam libertati circa illud idem bonum, quàm merito, si quidem amare necessariò summum & infinitum bonum est perfectio simpliciter simplex, unde Deus circa sui ipsius amorem necessitatur: libertas autem circa infinitum bonum, sicut & meritum in universum, dicunt aliquem defectum : Unde sunt bona illa necessitate inferiora.

FINIS.


BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE
LYON
1895

